



# *Proceedings*

INTERNATIONAL CONFERENCE  
ON ISLAM AND MUSLIM SOCIETIES  
IN SOUTHEAST ASIA:

*Towards a Better Future*

**Editor in chief:**

Andi Ali Amiruddin

**Editors:**

Muhaemin Latif

Muhsin Mahfudz

Erwin Hafid

Aisyah Rahman



**Published By:**

UIN Alauddin in Cooperation With JICSA  
(Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia)

---

# *Proceedings*

INTERNATIONAL CONFERENCE  
ON ISLAM AND MUSLIM SOCIETIES  
IN SOUTHEAST ASIA:

*Towards a Better Future*

ISSN 2407-6430

---

Editor in chief:

**Andi Ali Amiruddin**

Editors:

**Muhaemin Latif**

**Muhsin Mahfudz**

**Erwin Hafidz**

**Aisyah Rahman**

---

vii + 272 , 18 x 26 cm

Cetakan I, November 2014

---

**Published By:**

UIN Alauddin in Cooperation With JICSA  
(Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia)

---



## KATA PENGANTAR

**P***roceeding* ini lahir sebagai bentuk institusionalisasi ilmu pengetahuan yang terkait dengan Islam dan masyarakat Islam di Asia Tenggara. Kajian ini menurut kami masih terbilang sepi dalam dunia akademik terutama yang berfokus pada lokus Asia Tenggara. Argumen ini yang menjadi landasan penyelenggaraan *International Conference on Islam dan Muslim societies; Towards a Better Future* yang diselenggarakan selama dua hari, 5-6 November 2014, dan merupakan kolaborasi antara *Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia* (JICSA) dan UIN Alauddin Makassar. Jadi, semua artikel yang dimuat dalam *proceeding* ini telah dipresentasikan di conference tersebut dan direview oleh tim editor.

Selain itu, *proceeding* ini juga diharapkan menjadi alternatif referensi akademik dalam kajian Islam dan masyarakat muslim. Betapa tidak, prosiding ini diisi oleh penulis dari 4 negara yang berbeda yaitu, Indonesia, Brunei, Malaysia, Amerika. Semua tinjauan dan perspektif mereka berbasis riset akademik. Hasil-hasil penelitian lapangan yang berlokus di Asia Tenggara menjadi warna tersendiri dalam prosiding ini. Tentu saja hal tersebut menambah daya tarik untuk membacanya.

Akhirnya, sebagai *editor in chief*, kami mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah memberikan kontribusi akademik dalam penyelesaian prosiding ini. Semoga ini bisa bermanfaat untuk semua yang membacanya dan prosiding ini menjadi babak awal dalam penguatan institusionalisasi ilmu pengetahuan.

Makassar, 17 Desember 2014

**Andi Ali Amiruddin**  
*Editor in Chief*



# DAFTAR ISI

Kata Pengantar \_\_\_\_ iii

Daftar Isi \_\_\_\_ v

- ❖ RELIGION “PATUNTUNG” IN KAJANG  
**Samiang Katu** \_\_\_\_ 1
- ❖ TINGKAT PENGETAHUAN MUBALLIGH MUHAMMADIYAH TENTANG  
ULUMUL HADIS DI KOTA MAKASSAR  
**Arifuddin Ahmad** \_\_\_\_ 15
- ❖ FALSAFAH POLITIK, ISLAM, DAN DIASPORA MASYARAKAT  
BUGIS- MAKASSAR DI MALAYSIA  
**Muhammad Saleh Tajuddin** \_\_\_\_ 39
- ❖ MASYARAKAT BERBILANG KAUM DAN ETNIK DI MALAYSIA:  
SATU TINJAUAN HISTORIKAL  
**Zulhilmi Paidi** \_\_\_\_ 59
- ❖ KONFLIK SOSIAL INTERAKSI ANTARUMAT BERAGAMA MASA KINI  
(PERSPEKTIF TEOLOGI SOSIAL)  
**Abbas** \_\_\_\_ 75
- ❖ PEMIKIRAN AL-JILI TENTANG AJARAN NUR MUHAMMAD DAN  
INSAN KAMIL  
**Muhammad Amri** \_\_\_\_ 97
- ❖ HUBUNGAN MALAYSIA-INDONESIA: LAUTAN MELAYU MENONGKAH  
CABARAN  
**Rohani Hj. Ab Ghani** \_\_\_\_ 109
- ❖ PERUNDANGAN ISLAM DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM:  
SEJARAH DAN PERKEMBANGANNYA  
**Noor Hira Binti Haji Noor Kaseh** \_\_\_\_ 127
- ❖ MEMAHAMI KONSEP KEUSAHAWANAN MENURUT PERSPEKTIF ISLAM  
**Noralizam bin Haji Aliakbar** \_\_\_\_ 157



- ❖ PERANAN KOLEJ UNIVERSITI PERGURUAN UGAMA SERI BEGAWAN  
MEMARTABATKAN PENGAJIAN KITAB TURATH MELAYU NEGARA BRUNEI  
DARUSSALAM  
**Zaliha Binti Haji Ibrahim** \_\_\_\_ 173
  
- ❖ RESPON MASYARAKAT TERHADAP MUBALIG HUMORIS DI KELURAHAN  
KATANGKA KABUPATEN GOWA  
**Mahmuddin** \_\_\_\_ 185
  
- ❖ THE THEOLOGICAL ARGUMENTS OF *JEMAAH ISLAMIYAH* ON  
SUICIDE BOMBING  
**Muhaemin** \_\_\_\_ 203
  
- ❖ KORELASI ANTARA EPISTEMOLOGI SANAD DAN MATAN DALAM  
MENENTUKAN VALIDITAS HADIS  
**La Ode Ismail Ahmad** \_\_\_\_ 213
  
- ❖ THE DEVELOPMENT OF INSTRUCTIONAL MODEL INTEGRATING  
CULTURAL VALUES SIRI' NA PESSE'AT THE ELEMENTARY SCHOOL  
OF ISLAMIC EDUCATION  
**Nurlaelah** \_\_\_\_ 249

## RELIGION “PATUNTUNG” IN KAJANG

By: Samiang Katu

(Professor in Comparative Religion of The Faculty of Theology,  
Alauddin State Islamic University)

### A. Background

South Sulawesi, consists of four tribes, namely: Bugis, Makassar, Mandar and Toraja. From the fourth tribes, Bugis-Makassar society mostly adhered Islam since it was recognized as the religion of the kingdom by King of Gowa in 1605,<sup>1</sup>. There is an adage that sounds: Bugis - Makassar is very identical with Islam, even they are willing to die if they are judged as non Muslims. However, it is also undeniable that there are some of them who are non-moslems.

South Sulawesi community, in pra-Islamic society, believed in local believes (creeds) which were so called, the **Aluk To Dolo** in Tana Toraja, **Tolotang** in Sidenreng Rappang and **Patuntung** in Kajang Bulukumba.

The **Aluk To Dolo** in Tana Toraja, since 1972, has been claimed to be an integral part of Hinduism and called Toraja Hindu, while Tolotang has been claimed to be part of the Hindu religion as Hindu To Wani. While adherents of **Patuntung** under the leadership of traditional leaders **Amma Towa** (the Elder Father), still strongly claim that they are adherents of Islam, and are willing to die for the sake of their faith and trust. However, **Amma Towa**'s belief is somewhat different from Muslim's in general due to the reference and source of life values of Amma Towa is not Qur'an and al-Sunnah (al-hadith) but *Pasang ri Kajang*.

*Pasang ri Kajang*, as they believe was the sacred messages from ancestors that was inherited through words of mouth (orally) from generation to generation. These messages, in the **Amma Towa** community which was called **Pasang ri Kajang**, became reference for their life and the adherents of religion Patuntung. Naming the **Patuntung** religion, referred to *Pasang ri Kajang*: “*Patuntung manuntungi*”. (The search for, demanding, live, and practice). The Messages indicated the essence of

---

<sup>1</sup>Samiang Katu, *Pasang ri Kajang (Kajian Tentang Akomodasi Islam Dengan Budaya Lokal di Sulawesi Selatan)*, (Ujungpandang, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Alauddin, 2000), p. 6. For more information, see Samiang Katu, *Pasang ri Kajang* .....h. 5.

Patuntung religion which means looking for, demanding, appreciating and practicing the values recorded in the *Pasang ri Kajang*. Thus, *Pasang ri Kajang*, constituted holy **Scripture** for Patuntung followers.

**Pasang** (in Makassar) or **Paseng** (in Bugis) literally means the message. In a cultural treasures of Bugis-Makassar in South Sulawesi, *Pasang/paseng* is one of the important material contained in **lontara**.<sup>2</sup> *Pasang* is a mandate collection of families or wisemen who had been mandated and going on from generation to generation through oral utterances that were memorized.<sup>3</sup> One of the *Pasang* that is still used as a way of life by Muslim communities in South Sulawesi and becomes core value of life is *Pasang ri Kajang*, under the traditional leaders called Amma Towa. *Pasang ri Kajang*, now becomes the object of researchers to conduct cultural research.

*Pasang ri Kajang*, which was summarized from various records and reports study by researchers,<sup>4</sup>, consists of 83 chapters and 18 *Kelong* (literature/prose), contains the concept of **divinity, human relations, and the concept of the relationship between humans and the natural environment**. God is called **Tau Riek Akrakna (The all determining)**. Prophet Adam is called **Tau Mariolo**, (the first human) while the Prophet Muhammad is called **sempe sironto** (clashing Spoon) or **Tau Nikamaseang** (someone loved or affected).

Based on the description above, it is concluded that there was a social reality in the socio-religious affairs in the 21st century that become the fundamental problem of this paper, why did Amma Towa community in Kajang, claim to be Muslims, and will to die if they are judged as non Moslems, while the source of

---

<sup>1</sup>Samiang Katu, *Pasang ri Kajang (Kajian Tentang Akomodasi Islam Dengan Budaya Lokal di Sulawesi Selatan)*, (Ujungpandang, Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Alauddin, 2000), p. 6. For more information, see Samiang Katu, *Pasang ri Kajang* .....h. 5.

<sup>2</sup>Lontara is a term in the cultural repertoire of Bugis-Makassar society which implies a collection of writings that includes admonished/advice and community discourse of elderly Bugis Makassar written on Lontar leaves using *kalam* /pen. Strongly suspected that the name associated with palm leaves, then pronounced in the Bugis-Makassar dialect became Lontara.

<sup>3</sup>For more information about *lontara* and *paseng*, see Mattulada, *Latoa Suatu Lukisan Analisis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis* (UjungPandang: Hasanuddin University Press, 1995), p. 16.

<sup>4</sup>In 1964, Mattulada conducted a research on the Amma Towa community, in order to complete his bachelor's degree at the Literature Faculty, the University of Hasanuddin Makassar. In 1974 RidwanSharif also conducted a research on the Amma Towa society to accomplish his study (undergraduate) at Tarbiyah Faculty of IAIN Alauddin Makassar ; KMA Usop in 1978 focused his research on aspects of the value system. Chaeruddin B., 1988 investigated Amma Towa community entitled "Amma Towa dan Pelaksanaan Ajaran Islam". 1998, I thoroughly conducted a research on aspects of Islam and local culture of Amma Towa. For further information, see Samiang Katu, *Pasang ri Kajang*, ... .. p. 8.

their life values is neither al-Quran nor al-Hadith, but *Pasang ri Kajang*? From the main problem, sub questions related to the topic can be broken down into the following;

1. Are there the concepts of God in *Pasang ri Kajang* which are relevant to the concept Islamic theology?
2. Is the simple attitude of *Amma Towa (kamase-mase)* as reflected in the *Pasang ri Kajang* relevant to the concept of Sufism in Islam?

## **B. Amma Towa and *Pasang ri Kajang***

### **1. Goegraphy and Tana Towa Kajang**

Tana Towa is a village in the administrative territory of Kajang District, Bulukumba South Sulawesi Province. The village is located between 5 degrees to 6 degrees of latitude and encircling meridian 120 degrees to the East with the oblique position- to Northwest.<sup>5</sup> The village is administratively divided into nine hamlets. Seven hamlets are customary area and two other hamlets are transitional hamlets. It means that, the two hamlets applied two systems of values, the values derived from *Pasang ri Kajang* itself and from outside. The nine villages respectively are: Sobbu, Dagali, Baraya, Fortress, Luraya, Balambina, Balagana, and Jannaya. The last two hamlets are called by community leaders Tana Towa, Abdul Kahar Muslim as a *hamlet* or village *calabayi* transition. The word "calabayi" in Bugis language means someone who has male or female genitals, but his/her performance contradicted the real sex.<sup>6</sup>

The area of Tana Towa village about 7.1 km<sup>2</sup>, is located in an altitude of 155 m above sea level. Temperature with rainfall ranging from 2,000 to 3,000 mm. The village of Tana Towa is quite fertile, so that the plant population such as chocolate, coffee, cloves, pepper and other crops flourish and provide adequate results for the people who are dwelling in this area. Agricultural land located in the village of Tana Towa is recorded 280 ha, 0.60 ha of land ponds, gardens and housing area was recorded 1429.40 ha and as much as 110 ha of protected forest.<sup>7</sup> In this

---

<sup>5</sup>Data source from Tana Towa Village Head Office, August 11, 1998; see also Samiang Katu, *Pasang ri Kajang (Kajian Pemikiran dari Sudut Toelogis)* Tesis Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh tahun 1996, p. 33.

<sup>6</sup>Abdul Kahar Muslim and Abd. Salam, the village head and village secretary of Tana Towa Interview, August 11, 1998 in the village of Tana Towa Balagana Hamlet, District of Kajang.

<sup>7</sup>In the village of Tana Towa monograph, August 11, 1998, the forest existing in this land is recorded 317.4 ha. It shows that the protected forest herein is the indigenous forest, which is included in the authority of Indigenous leadership in Amma Towa community. For community of Amma Towa the forests are believed to be sanctity and sacred. AA. Cence called it *holy forest*. further information, see AA. Cence, *The Patuntungs in the Mountains of Kajang*, Makassar, December 11, 1931, p.7.

village, there are two rivers namely Raowa and Lolisan rivers. Both origin from Gulf of Bone. Both of these rivers are very beneficial for the agriculture in Kajang community, especially for Amma Towa.

The climate and weather in this area is influenced by two seasons, the East and West season. East season lasts from April to September. In these month, there are a lot of rainfall, especially in June. The West season lasts from October to March. West season is actually the dry season. It started raining usually in January or February. Rainfall at these months is used by people to plant maize and pulses, while East season is used to go down in field. The farmers usually start to plant rice in April. Climatic conditions such as these are used by Amma Towa community to cultivate the fields and farm lands. Planting corn in this season is recognized as outseason planting. They named it *batta alla*, that is planting corn in between the seasons. The real planting season is at the West season that is in November or when the wind is still blowing from the West.

Tana Towa village, a place in which Amma towa and community of Amma Towa live can be reached through the road. The distance between Makassar the capital of South Sulawesi) to the village is approximately 200 km towards the south, or approximately 50 miles from Bulukumba, with Tanete across town - the capital of Bulukumpa District - towards the East through the rubber plantation area. It has smooth and asphalted roads to the front gate of the customs area. Another road is through the port Kassi Bone Bay in the East, the capital of Kajang district to westward about 10 miles and turn right to Kalim poro, then pass the protected forest which is sacred by Towa Amma community.

## **2. The process of Islamization in Tana Towa Kajang**

To understand the religious atmosphere of the community Amma Towa as pointed out above, it is necessary to discuss the process of growth and development of Islam spreading out in the area as a series of Islamic mission in South Sulawesi since the early seventeenth century AD. A. Rahman Rahim stated that if we successfully found the content of the past, we can get the key to open the knowledge of the present. On the other hand, the past has a causal relationship with the present time.<sup>8</sup> In order to describe and understand the past of a society, Cohen and Negal introduced two ways; (1) Through historian's recollection that arise at any given time; (2) through the interpretation of the events in the past,

---

<sup>8</sup>For more information see A.Rahman Rahim *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis* (Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1992), p. 38.

both in written form such as chronicles and in the form of oral traditions such as singing and stories.<sup>9</sup> Hence, the religion and culture of the people who live in Amma Towa village of Tana can be learnt.

According Mattulada,<sup>10</sup> when Islam was officially accepted by the kingdom of Gowa (Makassar) and Bone (Bugis) as the religion of the kingdom in the early seventeenth century AD, Amma Towa, *Karaeng Tallua* and *Ada 'Limaya* had held special meetings to talk about Islam. As a result, they sent some people to study Islam, respectively:

- 1) **Janggo Toa**, Amma Toa's child was sent to Luwu to study Islam at Datuk ri Pattimang. At that time, Kajang was under the influence of Luwu kingdom. From Datuk ri Pattimang, he obtained: **creed** (shahada), **kallung tedong** (buffalo slaughtering), **marriage** (munakahat) prayers-devotion, (special prayer for the death), **charity** and **circumcision**. However the teachings of prayer, alms, pilgrimage and fasting had not been obtained.
- 2) **Janggo Tojarra**, derived from **tana kuasayya** (the outside territory of Amma Towa) was sent to Wajo, when Kajang was under the influence of Wajo kingdom. There he studied the pillars of Islam to enhance his understanding of Islamic teachings.
- 3) **To Asara Daeng Mallipa**,<sup>11</sup> was sent to Gowa, when Kajang was under the influence of the Gowa kingdom. He learnt from **Teachers Lompoa** in Bontoala. He has learnt to enhance the teaching of Islam for three years.

Islamic teachings brought by **Janggo Tojarra** and **To Asara Daeng Mallipa**, were rejected by Amma Towa in order to keep the sanctity of **Tana Embaya**. According to Mattulada,<sup>12</sup> if the teachings of Islam were taught by **Janggo Tojarra** and **Tu Asara Mallipa Daeng**, there would be a lot of things of Amma Towa's belief and rituals that had been purified, become no longer sacred in the eyes of Islam, even regarded as *musyrik*. It is very essential in Islam, thus, the teachings he brought was only allowed to spread outside the customs territory. The only teaching received by Amma Towa was **Janggo Toa's** teachings and Amma Toa has mandated him as Qadi (officials of religious affairs) in

---

<sup>9</sup>See the Morris R. Cohen and Hernest Nagel, *An introduction to Logic and scientific Method* (London: Routledge & Kegan Paul Ruotledge, 1996), p. 324, see also A. Rahman Rahim, *Nilai*, p. 39.

<sup>10</sup> Mattulada, Mattulada, *Majalah Bingkisan* (Ujungpandang, Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, 1977), p. 21.

<sup>11</sup>According to Mohammed Ishak, he was called *Toa, Towa Sara*, a great people who is respected for his elderly and knowledge in *sara (Shari'a)*. *Interview*, August 12, 1998 in Tanete Bulukumba.

<sup>12</sup>Mattulada, professor of anthropology Ujung Pandang Hasanuddin University, *Interview*, August 12, 1998 in Ujung Pandang.



indigenous territories. Since that time, it was known what the so called **Appa 'pa'gentunna tanaya na pa' tukulu'na rainbow** (four hangers supporting the earth and sky), namely: (1) **Karaeng** who upholds honesty (**lambusu**) (2) **Ada'** is assertive (**gattang**); (3) **Sanro** (someone who traditionally heals) who **surrenders** (apisona); and (4) **Teachers** who must be patient (**sa'bara**).<sup>13</sup>

Another source telling the history of the process of Islamization in Kajang was reported by A.A. Cence. This source noted, after Kajang community contact with the Islam brought Datuk Ri Bandang and Datuk ri Tiro, **Karaeng Matoa**, who was often called **Janggo Toa Kajang**, was sent to Bulu-Bulu to study the teachings of Islam. In this place, **Karaeng Matoa**, got four materials about the teachings of Islam, namely: (1) **sikir** (dhikr); **kalatting** (talkin); (3) **sambayang** (prayer); and (4) **takkang jeko**, the stick held by a preacher when he was preaching.<sup>14</sup>

Furthermore, AA Cence reported, when Janggo Toa has returned to Kajang, Kajang Karaeng conducted a hair cutting ceremony for his child who was just born. Except Janggo Toa Kajang, who was requested to lead the ceremony, all indigenous members have attended. Since Janggo Toa Kajang still did not attend yet, Karaeng Kajang sent someone to pick him up. From the messenger, Karaeng Kajang was informed that Janggo did not come to the ceremony, because he was still peeling a **pig's head**. Therefore Karaeng Kajang look for the alternative way to call teacher *Patuntung* to lead the ceremony.

For the incident, thereby according to Galla Amma, spokesman of Amma Towa and confirmed by Mohammed Ishak, a member of the indigenous in Kajang, Amma Towa consulted with members of other customary to talk about the teachings of Islam which has been accepted as an official religion in Kajang. The result, again it was agreed to send some envoys to study the teachings of Islam in Gowa, considering that, Islam understood by Janggo Toa Kajang was still imperfect, because he himself still eat pigs that was strongly prohibited in Islam.<sup>15</sup>

A.A. Cence also reported that there was a conversation between **Ada 'Limaya** with Amma Towa that decided to send people from Kajang to study Islam. Therefore, Amma Towa that was held by Bohe Kato sent three residents of Kajang from Lembang to learn about the teachings of Islam in Bontolangkasa-Gowa, they were Toa Sara, Tomi'di, and Tonasiba.

---

<sup>13</sup> Usop, *Pasang*, p. 22-23.

<sup>14</sup> A.A. Cence, *The Patungtungs...* 1931, p. 2. For more information, see A.A. Cence, *Patungtungs*.

<sup>15</sup> Amma Galla or Puto Beceng (88 th), *interview*, Ausgut, 11, 1998 at Sobbu Subvillage

After studying at Bontolangkasa, they got a lesson relating to the religion of Islam, including: (1) **nikka** (marriage); (2) **kallatting** (talkin); (3) **sambayang** (prayer); (4) **sikiri** (dhikr); (5) **korang** (Qur'an); (6) **katuba** (sermon); (7) **poke Pangka** (branchig javelin); (8) **sakka** (alm); (9) **Pitara** (fitrah); (10) **kallong karambu** (buffalo neck); and (11) **fasting**.

A.A. Cence explained further that after they returned, Amma Towa's son was born. After hearing the reports about Islamic teachings, Amma Towa said: "Do not go back to your house first, but you have to recite *azan* and *qamat* before my son. With this expression, Amma Towa community understand that Islam has been accepted as an official religion in Kajang.<sup>16</sup> Amma Galla, explained that Amma Towa, Amma Bohe Kato was the first who adhered Islam. Thus, it is also often referred to as Bohe Sallang.<sup>17</sup>

A.A. Cence further reported that after the event organized by Amma Towa Bohe Kato has already finished, he said: "Now you can go home to your own houses. Your duty is to convey to the public about the teachings of Islam, that **bang** (adhan) and **qamat** must be implemented as a concrete manifestation of the implementation of Islamic teachings." Then Amma Towa Bohe Kato confirmed that his son who was just born has already been recited with *azan* and *iqamat* as well as named **Isallang (Islam)**

### C. Islam and Cultural Accomodation in South Sulawesi

The Growth and development of Islam in South Sulawesi is closely related to the role of three muballig (preachers) coming from Kuto Tangah-West Sumatra, in the early seventeenth century AD. The success of Abdul Makmur Khatib Tunggal, Datuk ri Bandang, Sulaiman Khatib Sulung, Datuk Pattimang and Abdul Jawal Khatib Bungu Datuk ri Tiro, were recorded in *lontara Bilang* Gowa Kingdom. The coming of Islam officially in South Sulawesi was in Friday night, September 22, 1605 AD, in coincide with 9 Jumadil Awwal 1014 H, signed by Syahadat statement declared by King Tallo/Mangkubumi Kingdom Gowa called I Mallingkaang Daeng Manyonri, then had title *Sultan Awwalul Islam*, then followed by the king of Gowa I Mangarrangi Daeng Manrabbia, who got the arabic title *Sultan Alauddin*.. His name is now perpetuated to be one of Islamic universities name that is "UIN Alauddin Makassar."

Based on the principle of *region eius religio eocius*, on November 9, 1607 AD, in coincide with 19 Rajab 1016 AH, all the people of the kingdom of Gowa and

---

<sup>16</sup> A.A. Cence, *Patungtung*, p. 2.

<sup>17</sup>Puto Beceng or Amma Galla (88 th) and Muhammad Ishak (60 th) Headmaster of SMU Negeri Tanete, member of adat Kecamatan Kajang, *interview*, 11 August 1998 at Benteng subvillage, Tana Towa.

Tallo who have adhered Islam, conducted the first Friday prayer in Tallo as a sign of Islamic implementation. Since then, the kingdom of Gowa-Tallo that was often called *rua Karaeng sekre ata* (two kings and one servant) appeared to be leaders in South Sulawesi as the spearhead implementation of Islamic mission.

The agreement between the kings in South Sulawesi who pledged that if there is someone among the kingdom of Gowa or Bone or otherwise that finds the true light, he was obliged to continue spreading out to the others. It became a rationale for Islamic Kingdom Gowa to spread Islam in the Bugis kings, especially in the Kingdom of Bone, the Kingdom of Wajo and Soppeng. However, the good intentions of the Gowa Kingdom was responded negatively by the kings of Bugis, that finally led to the war, which lasted from 1605 until the War of 1611, that was commonly called *Musse sellengE* or *Islamic War* in term of Christian Pelras. After the battle ended and Gowa Kingdom win the war, all the people who were under the rule of the kings in the land of the Bugis and Makassar, adhered Islam. This situation, later raised impression that the Bugis-Makassar society is identical with Islam. However, amidst the community there were still many religious practices (combination between the teachings of Islam and pre-Islamic belief system) that gave birth to Islamic syncretic. One of them, was adherent of religious groups under the leadership of Amma Towa, settled in the village of Tana Towa, Kajang District, Bulukumba, South Sulawesi.

Syncretic Islam in South Sulawesi, is actually a bias from the process of implementing the Islamic mission coming from "the palace door" and is wrapped with the sufistic language by preachers who have very fundamental base of Sufism, especially in term of relationship between *Pasang ri Kajang*, the sacred messages consist of 83 chapters and is believed by Amma Towa community as revelation of God and Al-Quran and prophetic teachings. Therefore, the relationship between the two was quite accommodative. It can not be separated from the social conditions of the Amma Towa community with its preachers who penetrated the region in the early advent of Islam in Kajang, early seventeenth century AD.

Historical sources that provide information about the process of Islamization in Kajang, especially in communities of Amma Towa, can be found through the oral tradition. One of oral tradition characteristics that is easily recognized is the presence of myths and legends in it.

In the map of Islamization in South Sulawesi in early seventeenth century AD, which was sponsored by the kings, Islam was also welcomed by traditional leaders in Amma Towa Kajang. Some messengers were sent to study Islam. Some were sent to Luwu, to Bontoala-Gowa, and some were sent to Tosora-Wajo. After returning to Kajang, only the teachings received by JanggoTowa, children of

Amma Towa was justified in indigenous territories which consists of syahadat, slaughtering procedures, and procedures of marriage and prayer of talkin. While the teachings in the form of prayer, pilgrimage, and charity, according to Amma Towa, was only justified to be developed outside *embaya* (outside the customs area or *tana kuasayya*).

However, in the subsequent development to the present, it looks that Amma Towa consistently hold the teachings of Islam as taught by Janggo Towa, particularly with regard to the implementation of a marriage party. Amma Towa community, in implementing wedding party, based on the teachings of Islam. Therefore, their daily characteristic indicates that they have implemented Islamic law. However, a pillar that has not been fully implemented is only daily prayers.

Such this characteristic in the view of anthropology, indicates that in the struggle of Towa Amma community, there is a close relationship between the local culture and the teachings of Islam. It is said so, because in the human life, there are three items considered sacred, namely: birth, marriage, and death. These three things seem to be interrelated and intertwined in Amma Towa community.

Why did Amma Towa reject the dimension of Islamic Shari’ah (praying implementation)? Sources recorded from oral tradition stated that when Janggo Towa was back from Luwu after having learnt about Islam, the teachings he received have not touched syariah yet. Teachings that were disseminated in community were the material he has already achieved, excluding syariah aspect, because syariah would make high “tension” in the community. Amma Towa as charismatic traditional leaders should be able to reduce to a minimum turbulence in the community. He must keep the “feeling” of Janggo Towa who has been already assigned as a Qadi in Indigenous territories of Amma Towa. In addition, the teachings of which were developed by Janggo Towa, that was *tauhidan* in two statement (syahadat), was somewhat similar with the teaching of the concept of *Pasang ri Kajang*, which based on the belief that there is only the omnipotence of the *Tau Riek Akrakna*. Only *Tau Riek Akrakna* who has the ability and the absolute omnipotence. He does not have any allies in implementing his desire. Human being only has the ability to pray, but the final arbiter is under His authority. *Tau Riek Akrakna* is the almighty and the only One. For Amma Towa, *Tau Riek Akrakna* is symbolic sentence to mention the name of the almighty God. The name of the God, for society of Amma Towa is not freely mentioned. The name must be respected and upheld, because the name has blessings. Let the God, Prophet or Apostle, even the name of the village or Indigenous leaders, are never called directly because it is a *hussung* (damned). That is why, the names of prophets such as Adam Called *Tau Mariolo* (the previous man); Prophet

Muhammad is called *tau nikamaseangor sempe sironto* (or a loved one or colliding spoon that gives a loud noise and makes man jump and say : *Muhammad!*). Such these beliefs indicate the influence of Sufism in people's religious attitudes of Amma Towa. This theory is accepted that one of the methods the preachers used in developing Islam is through the teachings of Sufism.

The essence of *Pasang ri Kajang's* teaching pointing out a close relationship with *Tau Riek Akrakna* (God Almighty) with humans and humans with each other, as well as the environment, suggests the existence of an intensive communication and influence of the attitudes and behavior of religious communities; Towa Amma. This fact shows that Amma Towa religious life is guided by the teachings *Pasang ri Kajang* and teachings of Islam which emphasize the power of the Absolute substance, which is called God. In the context of religion (Islam), it is parallel with the teachings of Islam that is called *hablun min Allah* and *hablun min al-nas*. This fact shows the influence of Sufism developed by *da'i* who spread Islam in the Kajang area in the early seventeenth century AD. It seems the relationship with the Almighty is not just a regular relationship, but it has increased to the deep understanding of the Supreme. This indicates that Sufism is very inherent in Amma Towa society and has been at the level *makrifat*.

The description above indicates that the process of development and growth of Islam in Amma Towa society took quite intense between local cultures derived from the teachings of *Pasang ri Kajang* with Islamic Sufism teachings conveyed by *muballig*. This statement suggests that the teachings *Pasang ri Kajang* which is still used as a way of life by Amma Towa society, and a form of dissemination of Islamic teachings carried out by *da'i* with his Sufism insight.

On this side, it seems that G.E. Von Grunebaum's theory is still accurate to be used as an analytic tool in understanding the religious attitudes and behavior of Towa Amma. Intense relationship between Islam and local culture which is the essence of the teachings of society *Pasang ri Kajang* Amma Towa, indicated that the Islam absorbed and modified Amma Towa's local culture.

The parallelism between the teachings of Islam and the teachings of *Pasang ri Kajang*, in the form of great respect to the substance of God and the prophets, is the concrete evidence of Islamic accommodation to local culture. The accommodation between Islamic teachings and local culture contained in *Pasang ri Kajang* is also seen in the concept of *Pasang ri Kajang* called *Appa paggentunna tanaya na pattukulu'na langi* ', four things as the hanger of earth and sky that are summarized in the phrase *lambusu* (honest), *gattang* (firm), *sabbara* (patient), and *apisona* (surrender) in line with the concept of Islamic teachings called *constancy*, *patient*, *honest*, and *fair*.

*Lambusu* concept or honest, which is in the Bugis culture called *lemphu* or *beccik* (aligners) is very relevant with the concept of *constancy* in Islam, that emphasizes the firmness to hold the mandate which is based on truth and justice. People who is *lambusu-lemphu* or honest in the teachings of Islam and *Pasang ri Kajang* is he who is willing to sacrifice for the sake of truth and justice, even he has to die for it.

Honesty is implemented consistently in various fields of life, hand in hand with the concept of assertiveness, in the teachings of *Pasang ri Kajang* that is called *gattang*. If *gattang* and *lambusu* are simultaneously realized, it would establish the law enforcement in the society. Justice is everyone's dream. Therefore, in Islam, the concept of fair gets serious attention in Al-Quran, so the command to do justice is addressed to every individual, including the command to do justice to himself and to others. That is why, the honesty in *Pasang ri Kajang* government is addressed to government as the owner *kala'birang* of (glory) and *gattang* played by members of the indigenous, have substantially been relevant with the teachings of Islam. Therefore, when muballig who spread the teachings of Islam to the region in the early seventeenth century AD, disseminating Islamic teachings based on the local culture, it brought about the creation of a harmonious accommodation between Islam and the teachings of *Pasang ri Kajang*.

Pillars of patience (*sabbara*) in the teachings *Pasang ri Kajang*, characterized by the teacher as a spearhead in the field of public education, is also relevant with the teachings of Islam. Without patience, someone will have trouble in this world. Just to be patient, someone will be awarded by the Almighty. Such teachings, are not only found in the teachings of Islam, but also found in the teachings of *Pasang ri Kajang*. This fact shows that the concepts of Islamic teachings are universal. Islamic teachings was going smoothly with the local culture without conflict whatever Islam is associated with sufism that emphasizes inner capacity.

The attitude of resignation (*apisona*) characterized by *Sanro* (shaman), indicated that whatever is implemented by humans, the last determinant is the almighty God. This suggests that humans when dealing with the creator, must be humble and avoid themselves from being arrogant. In Amma Towa society, such attitudes are manifested in the form of a simple life (*qanaah*) that is accepting what it is. It appears through the word *ganna'mi* (it is enough). The concept of life called *ganna'mi* is when homes, and fields are available, and everyday needs are simply fulfilled. Such a concept, in Islam is called *qanaah*, attitude that rises from the bottom of one's heart to be always grateful for all the blessings and gifts from Almighty God.

If the four things contained in the concept of *Appa paggentunna tanaya na pa'tukulu'na* rainbow 'langi are done perfectly, these leads human beings to be spiritual oriented, pursuing the afterlife (*allo boko ri*) as the most pleasant

place. Such these people in the teachings of *Pasang ri Kajang* are called *patuntung manungtungi*. These characters are beloved by the people of Amma Towa as the essence of religion, because people who have such attitudes are awarded by God for the sincere and purified heart. The heart is the central goodness.

#### **D. Closing**

Living in harmony among humans as a priority as reflected in the teachings of *Pasang ri Kajang*, will lead someone to have accommodative character, and be tolerant to anybody who disagree with him. Thus, the teachings of Islam with its Sufism approach looks more accommodative to the local religious practices that seem to be contrary with the teachings of Islam viewed from the Islamic law formalities (*fikih*). Therefore, observing the atmosphere of the people “Amma Towa Kajang” with their teachings *Pasang ri Kajang*, suggested us that the process of Islamic growth and development in Kajang, has close links with the mission of Islam muballigh in South Sulawesi in the early seventeenth century AD, who highlighted their Islamic teachings with the philosophy of Sufism. \*\*\*

## Bibliography

*Al-Qur'an al-Karim*

AA Cence, *The Patuntungs in the mountains of Kajang*, Makassar, December 11, 1931.

A.Rahman Rahim, *Core Values Culture Bugis*, cet.III, Ujung Pandang: Publishing Institute University of Hasanuddin, 1992.

Annemarie Shimmel, *Die Person Muhammads*, translated by Hasan Rahmani Astuti and Ilyas entitled " *And Muhammad is the Messenger of Allah* ", Bandung: Mizan; In 1993.

Bahrein T. Sugihen, *Rural Sociology (An Introduction)*, Jakarta: PT. King Grafindo Persada, 1996.

Chaeruddin B., *Amma Society Towa and Implementation of Islamic teachings*. Ujung Pandang: Tarbiyah Faculty of IAIN Alauddin, 1988.

GEvon Graunebaum, *Islam Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1969.

Hasan Muarif Ambary, *Finding Traces Archaeological and Historical Civilization Islam Indonesia*, Jakarta: Logos Discourse Studies, 1988.

Mattulada, *Latoa Painting An Analysis of Political Anthropology Bugis*, Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1995.

Mattulada, *Parcel Magazine*, Ujung Pandang, South Sulawesi Cultural Foundation, 1977.

Morris R. Cohen and Hernest Nagel, *An introduction to Logic and scientific Method*, London: Routledge & Kegan Paul Ruotledge, 1996.

OL Philip Tobias, *The Structure the Batak Belief in the High God*, Jacob van Carpem, Amsterdam, 1956;

RA Kern, *LA Galigo* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.

Samiang Katu, *Put ri Kajang (Study of Theological Thought of Angle) Thesis* Graduate Program IAIN Ar-Raniry Banda Aceh Darussalam in 1996.

Samiang Katu, *Put ri Kajang (Studies on Islam accommodation with Local Culture in South Sulawesi)*, Makassar: Center for the Study of Islam and Society IAIN Alauddin, 2000.

Syed Hussein Alatas, *We're With Islam* , Singapore, PTDE, t.th.

Usop, *"Put ri Kajang Study on Value System in Tana Toa"* in writing Mukhlis Robinson (ed.), *Religion and Social Reality* , Ujung Pandang: Publishing Institute Unhas, t, th.





# TINGKAT PENGETAHUAN MUBALLIGH MUHAMMADIYAH TENTANG ULUMUL HADIS DI KOTA MAKASSAR

Oleh: Arifuddin Ahmad

Guru Besar Ilmu Hadis UIN Alauddin Makassar

## A. Pendahuluan

Sebagai sumber ajaran Islam yang kedua, hadis Nabi memegang peranan penting dalam ajaran Islam setelah al-Qur'an. Posisinya sebagai sumber ajaran kedua menyebabkan kurang mendapat perhatian di tengah masyarakat muslim, bila dibandingkan dengan perhatian terhadap al-Qur'an. Secara praktis, menelusuri Hadis Nabi juga membutuhkan waktu yang lebih lama sebab ditulis dalam banyak dan berbagai kitab sumber. Sementara, al-Qur'an cukup dengan membuka satu mushaf saja, seseorang sudah dapat mempelajarinya.

Secara normatif, membaca al-Qur'an juga diyakini sebagai aktivitas ibadah yang mendapat pahala, sebaliknya, membaca Hadis Nabi tidak demikian. Kendati demikian, Hadis Nabi seharusnya tetap menjadi perhatian serius bagi setiap muslim, khususnya para muballigh agar benar-benar memposisikan sebagai mitra al-Qur'an dalam menjelaskan ajaran Islam secara utuh. Bukankah dengan meninggalkan salah satunya merupakan tindakan penyesatan atas ajaran Islam sekaligus pengabaian atas warisan luhur Rasulullah saw. sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Malik, berbunyi:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمْسُكْتُمَا بِمَا كَتَبَ اللَّهُ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

*"Bahwasanya Rasulullah saw. pernah bersabda: Aku tinggalkan (wariskan) pada kalian (umat Islam) dua hal, yang jika kalian pegang teguh maka kalian tidak akan tersesat (selamanya), yakni al-Qur'an dan Sunnah Nabi-Nya." (H.R. Imam Malik).*

Bagi masyarakat muslim Indonesia, hadis diyakini sebagai ucapan dan perilaku sosial keagamaan Nabi Muhammad saw. yang mengatur mulai dari persoalan teologis hingga petunjuk pelaksanaan ibadah ritual. Hadis juga berfungsi sebagai sumber pengetahuan sekaligus sebagai model bagi kesalehan dalam kehidupan sosial masyarakat muslim.

Dalam konteks ke-Indonesia-an, tampaknya para elit agama (baca: Islam) berupaya keras melestarikan warisan luhur tersebut. Akibat yang ditimbulkan oleh krisis ekonomi bangsa yang berimbas kepada persoalan moral bangsa dengan apa yang kemudian disebut “krisis multidimensi” memaksa para elit agama harus ikut berperan dalam memberikan terapi dengan solusi keagamaan. Pola dan prilaku sosial Nabi Muhammad sebagai idola manusia paripurna yang tahan dalam menghadapi berbagai tantangan hidup, jelas merupakan contoh yang paling sempurna sebagai referensi hidup bagi umat muslim. Prilaku social Nabi saw. hanya dapat dibaca dan dipahami melalui hadis yang dihimpun dalam berbagai sumber. Karena itu, Hadis Nabi tidak dapat diabaikan dalam proses recovery moralitas bangsa ini setelah diguncang prahara krisis.

Di samping upaya keras elit Islam yang memberi harapan positif di atas, terlihat pula beberapa elit Islam yang cenderung melupakan tugas utamanya sebagai agen moral untuk akhirnya terjebak dalam politisasi teks agama (al-Qur’an dan Hadis). Di bawah genderang penyelamatan bangsa, kelompok tertentu dalam Islam sering membatasi teks-teks agama dalam pemahaman yang sempit dan lebih politis, persis dengan apa yang disebut oleh Lewis sebagai “*authoritarian and quietist*”, atau dalam wacana klasik disebut *sami’na wa ata’na*, terutama bagi komunitas muslim Indonesia yang mendukung secara diam-diam diperjuangkannya negara Islam.<sup>1</sup>

Selain politik, isu-isu tentang pembangunan moralitas sosial, pemahaman tentang pluralitas agama dan multikulturalisme, boleh jadi akan menggunakan teks-teks agama yang dipahami secara “lurus” (*narrow sense*), sehingga semakin memperlebar jebakan agama ke dalam konflik horizontal, serta benturan dengan budaya lokal. Penggunaan agama dalam menanggulangi permasalahan tersebut menambah deretan tugas panjang teks-teks agama dan pada saat yang sama daftar panjang persoalan bangsa dapat mengaburkan perhatian masyarakat muslim dari pentingnya kembali kepada sumber ajaran agamanya. Masalahnya adalah cukup efektifkah agama Islam yang bersumber pada Al-Qur’an dan hadis Nabi mengatasi persoalan bangsa di saat pemeluknya tidak cukup memberi perhatian pada sumber ajaran agamanya?

Pada sisi lain, Muballigh adalah salah satu komponen umat Islam yang memiliki peran penting dalam mengantarkan umat Islam secara luas untuk dapat memahami ajaran Islam yang sebenarnya. Namun pada kenyataannya, materi tabligh yang disampaikan oleh para muballigh tatkala mengutip hadis-hadis Nabi tidak menyertakan sumber pengutipannya dan tidak menjelaskan kualitas serta status keuhujahannya. Kenyataan ini dapat menimbulkan tersebarnya hadis-hadis *dhaif* dan bahkan hadis palsu di tengah umat.

---

<sup>1</sup>Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University Chicago, 1988), h. 92.

Secara khusus, Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar sebagai muballigh yang terhimpun dalam organisasi persyarikatan Muhammadiyah yang bertujuan menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam agar terwujud masyarakat Muslim yang sebenar-benarnya berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis al-Maqbulah, tatkala mengutip hadis Nabi mestilah hadis yang shaih dan hasan. Namun, apakah setiap muballigh Muhammadiyah, khususnya di Kota Makassar memiliki pengetahuan yang cukup tentang Ulumul Hadis sehingga tatkala mengutip sebuah pernyataan yang disandarkan kepada Rasulullah saw. diseleksi sesuai dengan kaidah kesahihan sebelum disampaikan kepada umat.

Berdasarkan pemikiran tersebut, permasalahan pokok yang diuji dalam kajian ini adalah bagaimana tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tentang Ulumul Hadis? Secara rinci, kajian ini berfokus pada hubungan antara variabel tingkat pengetahuan Ulumul Hadis dengan variabel Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar. Dalam hal ini, kajian ini berupaya menelusuri tingkat pengetahuan muballigh Muhammadiyah Kota Makassar mengenai Ilmu Mushthalah Hadis, metode kajian sanad dan matan hadis, serta metode pemahaman hadis Nabi.

## **B. Tinjauan Pustaka**

### **1. Pengetahuan**

#### **a. Pengertian**

Secara bahasa pengetahuan dalam bahasa Inggris di sebut *knowledge* dan di dalam bahasa Arab di sebut *'ilm*. Menurut M. Quraish Shihab, pengetahuan adalah segala macam pengetahuan yang berguna bagi manusia dan kehidupannya masa kini maupun masa mendatang, fisika maupun metafisika.

Pengetahuan adalah merupakan hasil "tahu" dan ini terjadi setelah orang me-lakukan penginderaan terhadap suatu objek tertentu. Penginderaan terjadi melalui panca indera manusia, yakni: indera penglihatan, pendengaran, penciuman, rasa dan raba. Sebagian besar pengetahuan manusia diperoleh melalui mata dan telinga.<sup>2</sup>

Pengetahuan seseorang tentang suatu objek mengandung dua aspek yaitu aspek positif dan aspek negatif. Kedua aspek inilah yang akan menentukan sikap seseorang terhadap obyek tertentu. Semakin banyak aspek positif dari obyek yang diketahui maka menimbulkan sikap makin positif terhadap aspek tersebut.

Rogers (1974) mengungkapkan bahwa sebelum orang mengadopsi perilaku baru (berperilaku baru), di dalam diri orang tersebut terjadi proses yang berurutan, yaitu:

---

<sup>2</sup>Notoatmodjo, 1996, h. 127.

- 1) Awareness (kesadaran), yaitu subyek menyadari dalam arti mengetahui ter-lebih dahulu terhadap stimulus (objek).
- 2) Interest (merasa tertarik), yaitu subyek sudah mulai tertarik terhadap stimulus atau objek tersebut. Disini sikap subjek sudah mulai timbul.
- 3) Evaluation (menimbang-nimbang), yaitu klien sudah mulai menimbang-nimbang baik dan tidak baiknya stimulus tersebut pada dirinya. Hal ini berarti responden sudah lebih baik lagi.
- 4) Trial, yaitu subjek sudah mulai mencoba melakukan sesuatu sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh stimulus.
- 5) Adoption, yaitu subjek telah berperilaku baru sesuai dengan pengetahuan, kesadaran dan sikapnya terhadap stimulus.

b. Tingkat Pengetahuan

Pengetahuan yang dicakup di dalam kognitif mempunyai 6 (enam) tingkatan, yakni:

1) Tahu

Tahu diartikan sebagai mengingat kembali suatu materi yang telah dipelajari sebelumnya. Termasuk dalam pengetahuan tingkat ini adalah mengingat kembali terhadap sesuatu yang spesifik dari seluruh bahan yang dipelajari atau rangsangan yang telah diterima. Oleh sebab itu, "tahu" merupakan tingkat pengetahuan yang paling rendah, kata kerja untuk mengukur bahwa orang tahu tentang apa yang dipelajari antara lain menyebutkan, menguraikan, mendiskusikan dan menyatakan.

2) Memahami

Memahami diartikan sebagai suatu kemampuan menjelaskan secara benar tentang objek yang diketahui dan dapat menginterpretasikan materi secara benar. Orang yang telah paham terhadap objek atau materi harus dapat menjelaskan, menyebutkan contoh, menyimpulkan, meramalkan, terhadap objek yang harus dipelajari.

3) Aplikasi

Aplikasi diartikan sebagai kemampuan untuk menggunakan materi yang telah dipelajari pada situasi atau kondisi riil (sebenarnya). Aplikasi disini dapat diartikan Aplikasi atau penggunaan hukum-hukum, rumus, metode, prinsip dalam konteks atau situasi yang lain.

4) Analisis (Analysis)

Analisis adalah suatu kemampuan untuk menjabarkan materi atau suatu objek ke dalam komponen-komponen, tetapi masih didalam suatu struktur

organisasi tersebut, dan masih ada kaitannya satu sama lainnya. Kemampuan analisis ini dapat dilihat dari penggunaan kata-kata kerja: dapat menggambarkan (membuat bagan), membedakan, memisahkan, mengelompokkan.

#### 5) Sintesis

Sintesis Menunjuk kepada suatu kemampuan untuk meletakkan atau menghubungkan bagian-bagian di dalam suatu bentuk keseluruhan yang baru. Dengan kata lain Sintesis itu suatu kemampuan untuk menyusun formulasi-formulasi yang ada. Misalnya: dapat menyusun, dapat merencanakan, dapat meringkas, dapat menyesuaikan, terhadap suatu teori atau rumusan-rumusan yang telah ada.

#### 6) Evaluasi

Evaluasi ini berkaitan dengan kemampuan untuk melakukan justifikasi atau penilaian terhadap suatu materi atau objek. Penilaian-penilaian itu berdasarkan suatu kriteria yang ditentukan sendiri atau menggunakan kriteria-kriteria yang telah ada. Misalnya, dapat membandingkan antara anak-anak yang cukup gizi dengan anak-anak yang kurang gizi.<sup>3</sup>

## 2. Ilmu Hadis

### a. Pengertian

Ulumul hadis terdiri dari dua kata, yaitu ulum dan hadis. Kata ulum dalam bahasa Arab adalah bentuk jamak dari kata ilm yang berarti ilmu. Sedangkan kata hadis juga berasal dari bahasa Arab al-hadis yang berarti yang baru, berita, dan bekas. Secara istilah, hadis adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., baik berupa perkataan, perbuatan, dan taqrir maupun sifat atau keadaan beliau.

Dengan demikian, ulumul hadis berarti ilmu-ilmu yang bersangkutan paut dengan segala yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., baik berupa perkataan, perbuatan, taqrir, maupun sifat dan keadaan beliau.

### b. Ruang lingkup pembahasan

Secara umum, ruang lingkup pembahasan Ulumul Hadis adalah menyangkut segala hal yang berkaitan dengan hadis Nabi namun secara khusus menyangkut tentang sanad dan matan hadis. Di dalam kajian ini, ruang lingkup pembahasan ulumul hadis, yakni: *pertama*: Ilmu Mushthalah al-Hadis, meliputi: pengertian hadis, pembagian hadis dari segi kuantitas dan kualitas, dan kedudukan serta fungsi hadis terhadap al-Qur'an; *kedua*: kajian tentang kualitas

---

<sup>3</sup>*Ibid.*, h. 128.

hadis, meliputi: takhrij al-hadis, naqd al-sanad, dan naqd al-matan; dan ketiga: fiqh al-hadis, meliputi: jenis metode pemahaman, teknik interpretasi, dan pendekatan yang dapat dilakukan serta aplikasinya.

### 1) Pengertian hadis Nabi

Ulama hadis pada umumnya berpendapat bahwa yang dimaksud dengan hadis<sup>4</sup> ialah segala sabda, perbuatan, *taqrir*,<sup>5</sup> dan hal ihwal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad *saw.*<sup>6</sup> Hadis dalam pengertian ini oleh ulama hadis disinonimkan dengan istilah *al-sunnah*.<sup>7</sup> Dengan demikian, bentuk-bentuk hadis atau *al-sunnah* ialah segala berita berkenaan dengan (1) sabda; (2) perbuatan; (3) *taqrir*; dan (4) hal-ihwal Nabi Muhammad *saw.*, yakni segala sifat dan keadaan pribadi beliau.

Ulama Ushul menyatakan, bahwa hadis adalah segala perkataan, segala perbuatan, dan *taqrir* Nabi yang bersangkutan paut dengan hukum atau yang pantas dijadikan hukum syarak.<sup>8</sup> Tampaknya, Ulama Ushul melihat hadis Nabi dari segi kedudukannya sebagai salah satu sumber ajaran Islam. Dalam pada itu, kata Muardi Khatib, perlu ketegasan pengertian Nabi *saw.* dalam cakupan definisi itu; apakah ada ke dalam pengertian kata itu termasuk juga perkataan Muhammad sebagai pribadi orang Arab pada umumnya; sebagai seorang suami dari para isteri; dan atau sebagai bapak dari anak-anaknya. Kalau yang dimaksud dengan “berasal dari Nabi” dalam kalimat definisi itu adalah yang berasal dari Muhammad sebagai Rasul Allah saja, itu tidak banyak masalah, meskipun perlu mendapat penjelasan tentang jumlah, keaslian, dan cara membuktikannya.<sup>9</sup>

---

<sup>3</sup>*Ibid.*, h. 128.

<sup>4</sup>Kata hadis berasal dari bahasa Arab; *al-hadis*, jamaknya *al-ahadis*, *al-hidsan* dan *al-hudsan*. Dari segi bahasa, kata ini memiliki banyak arti, antara lain: (1) *al-jadid* (yang baru), lawan dari *al-qadim* (yang lama); dan (2) *al-khabar* (kabar atau berita). Lihat misalnya Muhammad bin Mukran ibn Manzur (selanjutnya ditulis Ibnu Manzur), *Lisan al-'Arab* (Mesir: Dar al-Misriyah, [tth]), Juz II, h. 436-439.

<sup>5</sup>Kata *taqrir* adalah bentuk masdar dari kata kerja *qarrara*. Dari segi bahasa dapat berarti penetapan, pengakuan, atau persetujuan. Ibnu Manzur, *Lisan al-'Arab*, Juz VI, h. 394.

<sup>6</sup>Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis 'Ulumuh wa Mustalahuhu* (selanjutnya ditulis *Usul al-Hadis*), Cet. III (Beirut: Dar al-Fikr, 1395 H/1975 M), h. 28.

<sup>7</sup>Subhi al-Salih, *'Ulum al-Hadis wa Mustalahuhu* (selanjutnya ditulis, *'Ulum al-Hadis*), Cet. IX (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977), h. 3.

<sup>8</sup>'Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (selanjutnya ditulis, *al-Sunnah*), Cet. I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1383 H/1963 M), h. 16 dan Mustafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami* (selanjutnya ditulis al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha*) (Kairo: al-Dar al-Qawmiyah, 1966), h. 59.

<sup>9</sup>Muardi Khatib, “Hadis Sebagai Sumber Ajaran Islam”, dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Perkembangan Pemikiran terhadap Hadis* (selanjutnya ditulis Yunahar, *Perkembangan Pemikiran*), Cet. I (Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), h. 98.

## 2) Kedudukan dan Fungsi Hadis Nabi

Kalangan ulama menyatakan bahwa cukup banyak dalil yang menunjukkan bahwa hadis merupakan sumber ajaran Islam, khususnya ayat-ayat Alquran, antara lain:

a) Al-Qur'an Surah al-Hasyr (59):7, berbunyi:

... وَمَا أَمَّاكُمْ الرَّسُولُ فَاخْذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ....

Artinya:

"... Apa yang diberikan oleh Rasul kepadamu, maka hendaklah kamu menerimanya; dan apa yang dilarangnya bagimu, maka hendaklah kamu meninggalkannya (apa yang dilarangnya itu) ..."

Kalangan ahli Tafsir berpendapat, ayat tersebut memberi petunjuk secara umum bahwa semua perintah dan larangan yang berasal dari Nabi saw. wajib dipatuhi oleh orang-orang yang beriman.<sup>10</sup> Segala apa yang diperintahkan oleh Nabi Muhammad wajib dilaksanakan dan segala apa yang dilarang wajib di jauhi. Dengan demikian, kewajiban patuh kepada Rasulullah saw. merupakan konsekuensi logis dari keimanan seseorang.

b) Al-Qur'an Surat Ali 'Imran (3):32, berbunyi:

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ

Artinya:

Katakanlah: "Taatilah Allah dan Rasul-Nya; apabila engkau berpaling, maka (ketahuilah bahwa) sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir".

Ayat tersebut memberi petunjuk bahwa bentuk ketaatan kepada Allah adalah dengan mematuhi Alquran, sedang bentuk ketaatan kepada Rasulullah adalah dengan mengikuti Sunnah atau Hadis Nabi saw.<sup>11</sup> Dengan demikian, berdasarkan ayat tersebut, yang wajib ditaati bukan hanya apa yang termaktub dalam Alquran saja, melainkan juga apa yang termaktub dalam hadis Nabi.

Dengan petunjuk ayat-ayat di atas, maka jelaslah bahwa hadis atau sunnah Nabi Muhammad saw. merupakan sumber ajaran Islam, di samping Alquran.

---

<sup>10</sup>Lihat misalnya al-Abu Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1387 H/1967 M), Juz XVII, h. 17; Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Turas al-'Arabi, 1417 H/1997 M), Juz IV, h. 502.

<sup>11</sup>Lihat misalnya Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Fath al-Qadir* (Beirut: Dar al-Fikr, 1393 H/1973 M), Juz I, h. 333 dan al-Sayyid Muhammad Rasyid Ri'a, *Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1388 H/1963 M), Juz III, h. 285.



### 1) Kajian tentang Kualitas Hadis Nabi

Dilihat dari segi kualitas hadis Nabi dapat dibagi kepada hadis sahih, hasan, dan dhaif. Menurut Abu 'Amr Usman bin 'Abd al-Rahman bin al-Salah al-Syahrasturi, yang dikenal dengan Ibnu al-Ṣalāh (w. 577 H/1245 M) dan Muhyi al-Din Abu Zakariya bin Syaraf al-Nawawi, yang dikenal dengan al-Nawawi (w. 676 H/1277 M) bahwa hadis shahih adalah:

أَمَّا الْحَدِيثُ الصَّحِيحُ: فَهُوَ الْحَدِيثُ الْمُسْنَدُ الَّذِي يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ إِلَى مُنْتَهَاهُ وَلَا يَكُونُ شَاذًا وَلَا مُعَلَّلًا<sup>12</sup>

*"Adapun hadis sahih adalah hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi saw.), diriwayatkan oleh (periwayat) yang adil dan dhabith sampai akhir sanad, tidak mengandung kejanggalan (syudzudz), dan cacat (illat)."*

Berdasarkan definisi di atas, Syuhudi mengemukakan bahwa unsur-unsur kaidah kesahihan hadis ada tiga butir, yakni (1) sanad hadis yang bersangkutan harus bersambung mulai dari mukharrij-nya sampai kepada Nabi saw.; (2) seluruh periwayat dalam hadis itu harus bersifat adil dan dhabith; (3) hadis itu (sanad dan matannya) harus terhindar dari kejanggalan (syudzudz) dan cacat (illat).<sup>13</sup> Lebih lanjut, dia menyatakan bahwa ketiga butir itu dapat diurai menjadi tujuh butir, yakni lima butir berhubungan dengan sanad dan dua butir berhubungan dengan matan, yakni:

- 1) Yang berhubungan dengan sanad adalah a) sanad bersambung; b) periwayat bersifat adil; c) periwayat bersifat dhabith; d) terhindar dari kejanggalan (syudzudz); dan e) terhindar dari cacat (illat).
- 2) Yang berhubungan dengan matan adalah a) terhindar dari kejanggalan (syudzudz) dan b) terhindar dari cacat (illat).<sup>14</sup>

Dengan mengacu pada unsur-unsur kaidah kesahihan hadis tersebut, maka ulama hadis menilai bahwa hadis yang memenuhi semua unsur itu dinyatakan sebagai hadis sahih. Apabila sebagian unsur itu tidak terpenuhi, mungkin unsur yang berkaitan dengan sanadnya atau mungkin yang berkaitan dengan matannya, maka hadis yang bersangkutan bukanlah hadis sahih.<sup>15</sup>

Sedangkan hadis hasan, ulama berbeda pendapat dalam memberikan definisi karena hadis hasan menempati posisi antara hadis shahih dan hadis

---

<sup>12</sup>Ibnu al-Salah, 'Ulum al-Hadis, h. 10

<sup>13</sup>Muhammad Syuhudi Ismail, Metodologi Penelitian Hadis (Bulan Bintang, Jakarta, Cet. I, 1413 H/1992), h. 64.

<sup>14</sup>Ibid., h. 64-65.

dhaif. Al-Turmudzi memberikan definisi bahwa hadis hasan adalah semua hadis yang sanadnya tidak ada yang termasuk pendusta dan tidak mengandung kejanggalan (*syadz*). Sementara Mahmud al-Thahhan memberikan definisi bahwa hadis hasan adalah hadis yang bersambung sanadnya dan diriwayatkan oleh orang yang adil, ringan kedhabitannya dari orang-orang yang semisalnya hingga puncak akhir sanad, terhindar dari *syadz* dan illat (cacat).<sup>16</sup>

Adapun hadis dhaif adalah hadis yang tidak terkumpul pada sifat hadis hasan karena hilangnya salah satu syarat-syaratnya.<sup>17</sup> Dengan demikian, hadis dhaif berarti hadis yang tidak memenuhi salah satu atau lebih syarat hadis hasan atau shahih.

## 2) Kajian tentang Pemahaman Hadis Nabi

Di dalam fiqh al-hadis atau pemahaman hadis dikenal sedikitnya ada empat metode pemahaman hadis Nabi, yaitu metode *ijmali*, metode *tahlili*, metode *muqaran* dan metode *maudhu'i*. Metode *ijmali* adalah mensyarah hadis Nabi dengan mengemukakan makna global yang dikandung matan hadis. Pensyarah memberikan penjelasan secara ringkas dengan bahasa yang mudah dipahami. Metode *tahlili* mengandung pengertian pensyarah atau pengkajian hadis secara rinci dan detail dari berbagai aspek tinjauan berdasarkan struktur matan sebuah hadis atau urutan matan hadis dari suatu kitab hadis secara runtut.<sup>18</sup> Pengkajian seperti ini, antara lain dilakukan oleh Ibnu Hajar al-Asqalani di dalam Kitabnya, *Fath al-Bariy 'ala Syarh Shahih al-Bukhari*. Sedangkan metode *muqaran* mengandung pengertian pensyarah atau pengkajian hadis dengan membandingkan matan hadis yang beragam atau dengan menghubungkan dengan ayat-ayat Al-Qur'an dan/atau membandingkan pendapat para ulama tentang kandungan suatu hadis.<sup>19</sup> Pengkajian seperti ini, antara lain dilakukan oleh al-Shan'ani di dalam kitabnya, *Subul al-Salam Syarh Bulugh al-Maram min Jami' Adillah al-Ahkam*.

Adapun metode tematik (*maudhu'i*) mengandung pengertian pensyarah atau pengkajian hadis berdasarkan tema yang dipermasalahkan, baik menyangkut aspek ontologisnya maupun aspek epistemologis dan aksiologisnya secara keseluruhan, atau salah satu aspek, seperti aspek ontologisnya saja, dan/atau salah satu sub dari salah satu aspeknya.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 66.

<sup>16</sup> Lihat: Mahmud al-Thahhan, *Taysir Mushthalah al-Hadis* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, Cet. II, 1979), h. 44.

<sup>17</sup> *Ibid.*, h. 62.

<sup>18</sup> Bandingkan dengan pengertian *Tafsir Tahlili*. Lihat: Abd. Muin Salim, "Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis; Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir sebagai Disiplin Ilmu" dalam *Orasi Pengukuhan Guru Besar* (Makassar: Berkah Utami, 28 April 1999), h. 30.

<sup>19</sup> Bandingkan dengan pengertian *Tafsir Muqaran*. Lihat: *Ibid.*, h. 31.

## **C. Metodologi Kajian**

### **1. Jenis dan Lokasi Kajian**

Jenis kajian ini termasuk kajian deskriptif kualitatif dengan skala pengukuran interval mengenai tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tentang Ilmu Hadis. Dengan demikian, lokasi kajian adalah di Kota Makassar sedangkan Muballigh Muhammadiyah yang dimaksud adalah muballigh yang dikoordinir langsung oleh Lembaga Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus Pimpinan Daerah Muhammadiyah Makassar. Berdasarkan data di Kantor PDM Kota Makassar, MTDK PDM Kota Makassar sampai saat ini mengkoordinir Muballigh sebanyak 217 orang dan 156 Masjid yang tersebar pada 19 Cabang Muhammadiyah di Kota Makassar.

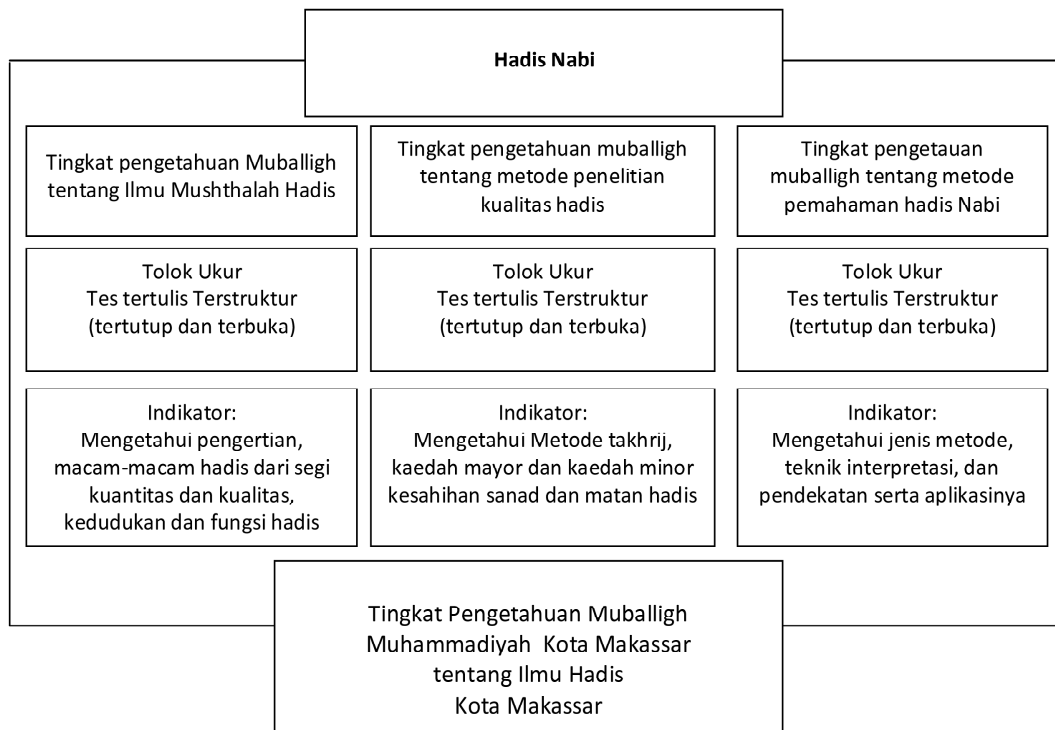
### **2. Populasi dan Sampel**

Populasi kajian ini adalah keseluruhan muballigh yang secara resmi terdaftar di Majelis Tabligh dan dakwah Khusus Pimpinan Daerah Muhammadiyah Kota Makassar sebanyak 217 orang. Dari 217 orang ditarik sampel 20 % atau 43 orang dan dilakukan dalam dua tahapan yakni, masing-masing cabang terwakili dan tahap kedua dari setiap kuota cabang ditarik secara acak. Namun, setelah peneliti menyebarkan kuesioner kepada seluruh sampel sampai waktu yang telah ditentukan (5 September 2011), responden yang berkenan mengisi kuesioner hanya 31 muballigh. Jumlah tersebut telah mencapai di atas 10 persen, yakni 14% dari populasi. Artinya, jumlah yang telah responden telah memenuhi salah satu teori pengambilan sampel.

### **3. Desain dan Variabel Kajian**

Variabel yang akan diuji dalam kajian ini adalah: *Pertama*, variabel yang berhubungan dengan Ilmu Hadis. Variabel ini meliputi: (1) pengetahuan tentang ilmu mushthalah hadis; (2) pengetahuan tentang metode kajian kualitas Hadis; dan (3) pengetahuan tentang metode pemahaman hadis. *Kedua*, variabel yang berhubungan dengan tingkat pengetahuan muballigh tentang hadis Nabi. Variabel ini meliputi: (1) disebut rendah jika hanya menguasai salah satu atau kurang dari satu aspek dari variable pertama, dan/atau secara umum hanya memperoleh skor nilai rata-rata  $\leq 47$ ; (2) disebut sedang jika menguasai dua aspek dari variable pertama dan/atau memperoleh skor nilai rata 48 - 74; dan disebut tinggi jika menguasai ketiga aspek pada variable pertama dan/atau memperoleh skor nilai rata-rata 75 - 100.

## DESAIN KAJIAN TENTANG TINGKAT PENGETAHUAN MUBALLIGH MUHAMMADIYAH KOTA MAKASSAR



#### 4. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam kajian ini diperoleh melalui kuesioner yang berisi tes tertulis terstruktur, umumnya dibuat secara tertutup dan sebagian tes terbuka dan pengamatan langsung di lapangan. Pada mulanya peneliti akan menggunakan berbagai instrument kajian, termasuk wawancara namun peneliti mengalami kesulitan karena umumnya responden keberatan untuk metode tersebut. Sementara dengan kuesioner yang berisi tes tertulis terstruktur membuka peluang responden dapat dengan mudah mengisi dan memilih pilihan-pilihan jawaban (*option*) kecuali yang pertanyaan terbuka.

Untuk mengumpulkan data mengenai tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tentang Ilmu Hadis disediakan sebanyak 20 pertanyaan yang dibagi kepada 3 (tiga) bagian, yakni: pertama, menyangkut tentang Ilmu Mushthalah al-Hadis; kedua, menyangkut tentang kajian kualitas hadis (*naqd al-hadis*); dan ketiga, menyangkut tentang pemahaman hadis (*fiqh al-hadis*).

## **5. Instrumen Kajian**

Proses pengumpulan data dalam kajian ini mempergunakan instrumen angket/kuesioner, yakni berisi pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan Ilmu Hadis, meliputi Mushthalah al-Hadis, Kaidah kesahihan sanad dan matan, serta metode fiqh al-Hadis.

Angket/kuesioner terdiri dari 20 pertanyaan, 17 buah menggunakan pertanyaan tertutup dan 3 buah pertanyaan terbuka serta melengkapai dengan pertanyaan yang berisi informasi tentang faktor pendukung dan penghambat muballigh dalam mempelajari Ilmu Hadis serta saran untuk peningkatan pengembangan wawasan dan pengetahuan Ilmu Hadis bagi Muballigh.

Setiap pertanyaan disediakan 3 (tiga) alternatif jawaban. Responden hanya diminta memilih salah satu jawaban yang dianggap paling sesuai, dengan memberikan tanda silang (x) pada kolom yang disediakan. Setiap pilihan akan memperoleh skor/nilai, yakni nilai 5 (lima) jika memilih yang paling sesuai; nilai 3 (tiga) jika cukup sesuai dan nilai 1 (satu) jika kurang sesuai serta nilai 0 (nol) jika tidak ada pilihan.

Adapun pertanyaan terbuka hanya disediakan tiga pertanyaan, bagian pertama, satu pertanyaan dan bagian kedua, dua pertanyaan. Skor/nilai yang disediakan adalah sama, yakni jika menjawab yang paling sesuai akan mendapat nilai 5 (lima), jika cukup mendapat nilai 3 (tiga), dan jika kurang sesuai mendapat nilai 1 (satu) serta jika tidak menjawab diberi nilai 0 (nol).

Adapun kisi-kisi dari instrumen yang digunakan dapat dijabarkan pada tabel berikut ini:

### KISI-KISI INSTRUMEN PENGUMPULAN DATA

Variabel	Aspek	Indikator
Ilmu Hadis	Mushthalah	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pengertian Hadis;</li> <li>2. Kedudukan dalam kesumberan ajaran Islam;</li> <li>3. Fungsi Hadis terhadap Al-Qur'an;</li> <li>4. Periwiyatan Hadis;</li> <li>5. Pembagian Hadis dari segi kuantitasnya;</li> <li>6. Pembagian Hadis dari segi kualitasnya;</li> <li>7. Sejarah perkembangan Hadis.</li> </ol>
	Kaidah Kesahihan Sanad dan Matan	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Takhrij al-Hadis;</li> <li>2. Kemampuan mentakhrij Hadis;</li> <li>3. Kaidah mayor kesahihan sanad;</li> <li>4. Kaidah minor bagi kaidah mayor kesahihan sanad;</li> <li>5. Kemampuan meneliti sanad;</li> <li>6. Kaidah mayor kesahihan matan;</li> <li>7. Kaidah minor bagi kaidah mayor kesahihan matan;</li> <li>8. Kemampuan meneliti matan.</li> </ol>
	Metode Pemahaman Hadis	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Jenis-jenis metode pemahaman hadis;</li> <li>2. Ragam teknik interpretasi dalam memahami Hadis;</li> <li>3. Jenis-jenis pendekatan yang dapat digunakan dalam memahami kandungan hadis;</li> <li>4. Kecenderungan pemahaman terhadap hadis;</li> <li>5. Kemampuan mensyarah Hadis.</li> </ol>

## 6. Teknik Analisis Data

Kajian ini menggunakan analisis dekriptif kualitatif, yaitu melukiskan dan memaparkan secara detail variabel-variabel yang diperhatikan serta kaitannya satu variable lainnya. Di samping itu, juga menggunakan analisis data untuk mengetahui tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tentang Ilmu Hadis. Perlu diketahui bahwa meskipun analisis data akan menampilkan angka-angka, tetapi analisis kualitatif tetap akan menjadi *grand data analysis*; data diberi interpretasi secara kualitatif.

Teknik analisis data dalam kajian ini dilakukan dengan menggunakan skala pengukuran interval. Yakni, skala yang mempunyai karakteristik seperti yang dimiliki oleh skala nominal dan ordinal dengan ditambah karakteristik lain, yaitu berupa adanya interval yang tetap. Dengan demikian, skala interval sudah memiliki nilai intrinsik, sudah memiliki jarak, tetapi jarak tersebut belum merupakan kelipatan. Pengertian “jarak belum merupakan kelipatan” ini kadang-kadang diartikan bahwa skala interval tidak memiliki nilai nol mutlak.

Pengukuran selain menunjukkan perbedaan juga menunjukkan urutan atau tingkatan obyek yang diukur menurut karakteristik tertentu. Langkah-langkah yang ditempuh dalam menganalisis data yang diperoleh adalah menyajikan data, mereduksi data, dan menarik kesimpulan.

Data yang diperoleh akan dianalisis dengan menggunakan analisis tabel frekuensi dan persentase. Selanjutnya, data dikategorisasi sesuai aspek-aspek Ilmu Hadis dengan menggunakan pedoman pada nilai rata-rata skor yang dicapai.

Adapun katagori penilaian tingkat pengetahuan tentang Ilmu Hadis adalah  $75 - 100 =$  Tinggi;  $48 - 74 =$  Sedang; dan  $47 =$  rendah. Rentang nilai skala interval sebesar 26,67 atau 27 (pembulatan) didasarkan pada pengurangan skor tertinggi terhadap skor terendah kemudian hasilnya dibagi dengan jumlah interval penilaian.

### **1. Deskripsi Obyek Kajian**

Jumlah responden sebanyak 31 muballigh atau 14,28 % dari 217 muballigh Muhammadiyah Kota Makassar. Jumlah yang sedianya diteliti adalah sebanyak 43 muballigh atau 20% namun sampai batas waktu yang telah ditentukan kuesioner yang berhasil dikumpulkan sebanyak 31 buah. Responden yang dipilih tidak termasuk dosen atau guru di bidang ilmu hadis.

Dilihat segi pendidikan, dari ari 31 responden terdapat 2 orang yang belum menyelesaikan program strata satu (S1), 15 orang berijazah S1, 11 orang berijazah S2, dan 3 orang berijazah S3 bahkan ada dua orang yang sudah berstatus guru besar (profesor).

Dari hasil survey diperoleh data bahwa terdapat dua puluh satu muballigh yang belajar secara formal mulai dari tingkat madrasah tsanawiyah dan ‘aliyah bahkan sebagian besar diperguruan tinggi IAIN atau UIN, Lipia Jakarta dan tujuh muballigh belajar secara nonformal. Selain itu, terdapat tiga orang orang muballigh yang secara *takhashshus*, di samping belajar melalui jalur formal juga secara non formal kepada kyai dan guru.

Jika mencermati genealogi pengetahuan ilmu hadis bagi Muballigh Muhammadiyah, maka ditemukan bahwa guru-guru mereka, antara lain: Prof. Dr. Suhudi Ismail, M.A, Dr. Daud Rasyid, MA, Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah, KH. Muhammad Nur, KH. Bakri Wahid, dan Prof. Dr. Arifuddin Ahmad, M.Ag

## 2. Tingkat Pengetahuan Muballigh

Secara umum, dari 31 muballigh yang mengisi kuesioner ditemukan bahwa yang memperoleh nilai tinggi (75 – 100) sebanyak 3 orang (9,68%), yang memperoleh nilai sedang (48 – 74) sebanyak 27 orang (87,09%), dan yang memperoleh nilai rendah ( $\leq 47$ ) hanya 1 orang (3,23%). Total nilai yang diperoleh dari 20 item yang diajukan kepada 31 adalah 2005 dengan rata-rata 64,68.

Di dalam kuesioner dikemukakan tiga soal terbuka, ternyata hasilnya menunjukkan bahwa hanya 1 orang (3,23%) yang mendapat nilai tinggi (12 – 15) dan 6 orang (19,35%) mendapat nilai sedang (8 – 12) sedangkan 24 orang (77,42%) lainnya mendapat nilai rendah ( $\leq 7$ ).

### a. Tingkat pengetahuan muballigh Muhammadiyah di bidang Ilmu Mushthalah

- 1) Tinggi (25,68 – 35) sebanyak 18 orang (58,06%)
- 2) Sedang (16,34 – 25,67) sebanyak 13 orang (41,94%)
- 3) Rendah ( $\leq 16,33$ ) tidak ada.

Total nilai yang diperoleh adalah 834 dari 7 item pertanyaan kepada 31 muballigh atau mendapat nilai rata-rata 26,90. Ini berarti bahwa tingkat pengetahuan muballigh tentang Ilmu Mushthalah al-Hadis adalah tinggi.

### b. Tingkat pengetahuan muballigh Muhammadiyah di bidang kaidah kesahihan hadis

- 1) Tinggi (30 -40) sebanyak 5 orang (16,12%)
- 2) Sedang (19 -29) sebanyak 20 orang (64,53%)
- 3) Rendah ( $\leq 18$ ) sebanyak 6 orang (19,35%)

### c. Tingkat pengetahuan muballigh Muhammadiyah di bidang fiqh al-hadis

- 1) Tinggi (19 – 25) sebanyak 4 orang (12,91%)
- 2) Sedang (12 – 18) sebanyak 18 orang (58,06%)
- 3) Rendah ( $\leq 11$ ) sebanyak 9 orang (29,03%)

Data tersebut di atas menunjukkan bahwa tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tergolong tinggi di bidang ilmu mushthalah dan sedang pada bidang kaidah kesahihan hadis dan fiqh al-hadis.



### **3. Faktor Pendukung dan Penghambat**

Faktor-faktor pendukung terhadap peningkatan pengetahuan muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tentang Ilmu Hadis ada yang berkaitan dengan aspek eksternal muballigh seperti sarana dan prasarana dan ada yang berkaitan dengan internal muballigh, seperti upaya muballaigh belajar secara autodidak.

Sedangkan faktor-faktor penghambat terhadap peningkatan pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tentang Ilmu Hadis juga ada yang berkaitan dengan aspek eksternal muballaigh seperti perhatian pemerintah dan ada yang berkaitan dengan aspek internal muballigh, seperti motivasi diri muballigh untuk belajar hadis.

## **D. Pembahasan**

### **1. Deskripsi Obyek Kajian**

Seperti telah dikemukakan terdahulu bahwa jumlah responden yang disebutkan dalam proposal kajian adalah 20% dari 217 muballigh yang sempat mengisi kuesioner sampai batas yang telah ditentukan hanya sebanyak 31 muballigh atau 14,28 % dari 217 muballigh Muhammadiyah Kota Makassar.

Kondisi tersebut disebabkan oleh beberapa hal, antara lain: peneliti tidak memasukkan responden yang termasuk dosen atau guru di bidang hadis; dari 43 orang yang telah dipilih menjadi responden, pada umumnya keberatan memberikan data dalam bentuk wawancara, tes tertulis secara terbuka, dan praktikum; dan sebagai muballigh, responden memiliki waktu yang terbatas.

Dilihat segi pendidikan, dari ari 31 responden terdapat 2 orang yang belum menyelesaikan program strata satu (S1), 15 orang berijazah S1, 11 orang berijazah S2, dan 3 orang berijazah S3 bahkan ada dua orang yang sudah berstatus guru besar (profesor). Gambaran responden tersebut menunjukkan bahwa tingkat pendidikan muballigh Muhammadiyah Kota Makassar bervariasi, mulai dari yang belum menyelesaikan pendidikan strata satu sampai kepada strata tiga dan bahkan sudah mencapai guru besar.

Di sisi lain, data tersebut juga menunjukkan bahwa sistim pengkaderan muballigh di Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus Pimpinan Daerah Muhamamdiyah Kota Makassar berjalan cukup baik kendatipun peneliti tidak sampai mempertanyakan metode rekrutmen muballigh baru.

Dari hasil survey diperoleh data bahwa terdapat dua puluh satu muballigh yang belajar secara formal mulai dari tingkat madrasah tsanawiyah dan 'aliyah bahkan sebagian besar diperguruan tinggi IAIN atau UIN, Lipia Jakarta dan

tujuh muballigh belajar secara nonformal. Selain itu, terdapat tiga orang orang muballigh yang secara *takhashshus*, di samping belajar melalui jalur formal juga secara non formal kepada kyai dan guru.

Data tersebut di atas menunjukkan bahwa kajian muballigh Muhammadiyah di bidang ilmu hadis menempuh jalur yang beragam namun data tersebut belum menunjukkan adanya perhatian yang lebih khusus di bidang hadis. Meskipun demikian, di antara mereka terdapat 7 (tujuh) orang yang belajar hadis secara non formal. Ini berarti bahwa di antara mereka ada yang memiliki kesadaran yang tinggi tentang pentingnya ilmu hadis bagi para muballigh.

Dari segi geneologi pengetahuan ilmu hadis, bagi Muballigh Muhammadiyah tidak hanya belajar ilmu hadis dari kalangan pakar hadis yang aktif di persyarikatan Muhammadiyah tetapi juga di luar persyarikatan. Pernyataan ini didasarkan pada data yang menunjukkan bahwa responden selain ada yang belajar dari pakar hadis yang aktif di persyarikatan Muhammadiyah, seperti Prof. Dr. Suhudi Ismail, M.A, Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah, KH. Bakri Wahid, dan Prof. Dr. Arifuddin Ahmad, M.Ag. juga ada yang belajar dari pakar hadis yang tidak aktif di Persyarikatan Muhammadiyah seperti Dr. Daud Rasyid, MA dan KH. Muhammad Nur. Hal ini juga menunjukkan bahwa muballigh Muhammadiyah dalam mengakses informasi, memperluas wawasan, dan ilmu pengetahuan bersifat terbuka.

Secara umum, deskripsi tentang identitas responden dapat dilihat pada tabel 01 berikut ini.

**TABEL 01**  
**IDENTITAS RESPONDEN**

NO.	NAMA	PENDIDIKAN TERAKHIR	PEKERJAAN
1.	Muhdar. B	S1	Guru
2.	Dahlan Sulaiman	S1	Guru
3.	Syarifuddin Tamar	S2	Wiraswasta
4.	Imam Masrudi A.	KMI (SLTA)	Pengasuh Ma'had
5.	Ilham Hamid	S2	Dosen
6.	Syamsuddin	S1	Dosen
7.	Mardan	S3	Dosen
8.	H. Lukman Abd.Samad	S1	Direktur Ma'had
9.	Abd.Razak Muh.Tahir	BA	Pensiunan
10.	Amiruddin Langke	S2	PNS
11.	Muh. Ali Akbar	S1	Wiraswasta
12.	Ahmad Munawir	S1	Dosen
13.	Muh. Basri Wallang	S1	Guru
14.	Abd. Rahman	S1	Dosen
15.	Anwar	S1	Wiraswasta
16.	Sudirman Usman	S1	Dosen
17.	Ibrahim Nasbi	S2	Dosen
18.	Muh. Takdir	S1	Wiraswasta
19.	Wahyuddin	S2	Dosen
20.	Syafaruddin	S1	Wiraswasta
21.	Gunawan	S2	Pengawas
22.	Muh. Nasir Sari	S1	Guru
23.	Sudirman	S1	Wiraswasta
24.	Mustari Bosra	S3	Dosen
25.	Sudirman Gossalam	S2	Dosen
26.	Ibrahim	S2	Dosen
27.	H. Minhajuddin	S3	Dosen
28.	Sunusi M.	S2	Pegawai Unismuh
29.	Alimuddin	S2	Dosen
30.	Anwar Abd. Rahman	S2	Dosen
31.	Moh. Mahdi Syukur	S1	PNS

Dari tabel di atas dapat diketahui bahwa Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar pada umumnya adalah tenaga pendidik, baik dari kalangan guru, pengasuh ma'had maupun dosen. Hal ini berarti bahwa Muballaigh Muhammadiyah umumnya bukan berprofesi sebagai Da'i atau Muballigh sebagai profesi yang utama melainkan tugas tambahan atau profesi lain.

Hal itu dapat berimplikasi pada belum optimalnya pelaksanaan tabligh atau dakwah di Kota Makassar, khususnya yang dikoordinir oleh MTDK PDM Kota Makassar. Namun di sisi lain, hal itu juga dapat berimplikasi pada penyampaian tabligh yang lebih efisien.

## 2. Tingkat Pengetahuan Muballigh

Untuk mengetahui tingkat pengetahuan muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tentang Ilmu Hadis dapat dilihat pada tabel 02 di bawah ini.

**TABEL 02**  
**REKAPITULASI HASIL PENILAIAN**  
**TINGKAT PENGETAHUAN MUBALLIGH MUHAMMADIYAH**  
**KOTA MAKASSAR**

X	Y			SKOR
	Y1	Y2	Y3	
1	33	16	19	68
2	24	30	15	69
3	31	32	21	84
4	33	26	15	74
5	25	15	14	54
6	23	18	17	58
7	29	21	19	69
8	26	20	11	57
9	29	26	11	66
10	30	40	13	83
11	27	20	11	58
12	27	26	7	60
13	28	28	17	73
14	29	22	13	64
15	23	25	10	58
16	22	15	14	51
17	33	23	17	73
18	22	32	11	65
19	26	26	15	67

20	23	29	13	65
21	23	29	14	66
22	18	22	19	59
23	29	25	15	69
24	29	26	15	70
25	22	19	15	56
26	28	22	9	59
27	29	6	2	37
28	31	20	10	61
29	27	26	17	70
30	29	31	15	75
31	26	26	15	67
JUMLAH Nilai Rata- rata	834	742	429	2005
	26,90	23,94	13,84	64,68

Berdasarkan tabel di atas diperoleh data bahwa secara umum, dari 31 muballigh yang mengisi kuesioner ditemukan bahwa yang memperoleh nilai tinggi (75 – 100) sebanyak 3 orang (9,68%), yang memperoleh nilai sedang (48 – 74) sebanyak 27 orang (87,09%), dan yang memperoleh nilai rendah ( $\leq 47$ ) hanya 1 orang (3,23%). Total nilai yang diperoleh dari 20 item yang diajukan kepada 31 adalah 2005 dengan rata-rata 64,68. Ini berarti bahwa secara umum, tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah tentang Ilmu Hadis adalah menempati posisi '**sedang**'.

Namun, suatu hal yang memprihatinkan hasil yang diperoleh dari tes terbuka, khususnya berkaitan dengan pendapat muballigh tentang sejarah perkembangan hadis yang menyebabkan munculnya hadis *da'if* dan bahkan *maudhu'*; tentang kaidah minor bagi kaidah mayor kesahihan sanad dan matan hadis. Ternyata, hasilnya menunjukkan bahwa hanya 1 orang (3,23%) yang mendapat nilai tinggi (12 – 15) dan 6 orang (19,35%) mendapat nilai sedang (8 – 12) sedangkan 24 orang (77,42%) lainnya mendapat nilai rendah ( $\leq 7$ ). Hal ini berarti bahwa pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tentang pengembangan Ilmu Hadis masih '**rendah**'.

Secara terperinci, maka berdasarkan data Y1, Y2, dan Y3 pada tabel 02 di atas dapat diketahui bahwa tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar adalah sebagai berikut:

a. Di bidang Ilmu Mushthalah al-Hadis (Y1)

Mencermati data yang tercantum dalam tabel 02, khususnya aspek Ilmu Mushthalah al-hadis atau Y1, maka diketahui bahwa terdapat 18 orang (58,06%)

yang memperoleh nilai 'tinggi' (25,68 – 35); terdapat 13 orang (41,94%) yang memperoleh nilai 'sedang' (16,34 – 25,67); dan tidak seorang pun yang memperoleh nilai 'rendah' (d" 16,33).

Adapun nilai total yang diperoleh adalah 834 dari 7 item pertanyaan kepada 31 muballigh atau mendapat nilai rata-rata 26,90. Ini berarti bahwa tingkat pengetahuan muballigh tentang Ilmu Mushthalah al-Hadis adalah tinggi.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar umumnya memiliki pengetahuan yang cukup tinggi berkaitan pengertian hadis, kedudukan hadis dalam kesumberan ajaran Islam, fungsi hadis terhadap al-Qur'an, periwayatan hadis, pembagian hadis dari segi kuantitas dan kualitas serta sejarah perkembangan hadis.

Hasil tersebut sejalan dengan tingkat dan jalur pendidikan yang ditempuh oleh umumnya Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar yang berlatar belakang pendidikan keislaman, khususnya UIN Alauddin yang telah menjadikan Ilmu Hadis sebagai salah satu matakuliah dasar.

b. Tingkat pengetahuan muballigh Muhammadiyah di bidang kaidah kesahihan Hadis (Y2)

Selanjutnya, mencermati data yang tercantum dalam tabel 02, khususnya aspek kaidah kesahihan hadis, baik sanad maupun matan atau Y2, maka diketahui bahwa terdapat 5 orang (16,12%) yang memperoleh nilai 'tinggi' (30 – 40); terdapat 20 orang (64,35%) yang memperoleh nilai 'sedang' (19 - 29); dan terdapat 6 orang (19,35%) yang memperoleh nilai 'rendah' (d" 18).

Adapun nilai total yang diperoleh adalah 742 dari 8 item pertanyaan kepada 31 muballigh atau mendapat nilai rata-rata 23,94. Ini berarti bahwa tingkat pengetahuan muballigh tentang kaidah kesahihan hadis adalah 'sedang'. Bahkan, jumlah muballigh yang memperoleh nilai tinggi lebih sedikit dari yang mendapat nilai rendah, yakni terpaut satu orang.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar pada umumnya memiliki pengetahuan yang sedang atau cukup berkaitan takhrij al-hadis, kemampuan mentakhrij, kaidah mayor dan kaidah minor kesahihan sanad hadis, kemampuan meneliti sanad; kaidah mayor dan kaidah minor kesahihan matan hadis; serta kemampuan meneliti matan hadis. Bahkan, berkaitan dengan kemampuan meneliti masih tergolong rendah.

Hasil tersebut menunjukkan bahwa pada umumnya Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar dari segi kaidah kesahihan hadis, mulai dari teori mentakhrij, kaidah kesahihan sanad dan kaidah kesahihan matan cukup bagus

namun dari segi kemampuan mentakhrij (12 orang atau 38,70%) dan kemampuan meneliti matan (10 orang atau 32,26%) masih tergolong rendah sedangkan kemampuan meneliti kualitas sanad (19 orang atau 61,29%) tergolong sedang.

c. Tingkat pengetahuan muballigh Muhammadiyah di bidang fiqh al-hadis (Y3)

Adapun aspek metode pemahaman hadis (Y3), maka berdasarkan data yang tercantum dalam tabel 02 diketahui bahwa hanya terdapat 4 orang (12,91%) yang memperoleh nilai 'tinggi' (19 – 25); terdapat 18 orang (58,06%) yang memperoleh nilai 'sedang' (12 – 18); dan terdapat 9 orang (29,03%) yang memperoleh nilai 'rendah' ( $\leq 11$ ).

Adapun nilai total yang diperoleh adalah 429 dari 5 item pertanyaan kepada 31 muballigh atau mendapat nilai rata-rata 13,84. Ini berarti bahwa tingkat pengetahuan muballigh tentang metode pemahaman hadis adalah 'sedang'. Bahkan, jumlah muballigh yang memperoleh nilai rendah lebih banyak daripada yang mendapat nilai tinggi dengan selisih 5 orang.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar pada umumnya memiliki pengetahuan yang sedang atau cukup berkaitan jenis metode pemahaman, ragam teknik interpretasi, jenis pendekatan, dan kecenderungan pemahaman. Namun, dari segi kemampuan mensyarah masih rendah, yakni hanya terdapat satu orang (3,23%) dari 31 responden yang menjawab dapat mensyarah sendiri.

Data tersebut di atas menunjukkan bahwa tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar tergolong tinggi di bidang ilmu mushthalah dan sedang pada bidang kaidah kesahihan hadis dan fiqh al-hadis.

## E. Penutup

Berdasarkan uraian sebagaimana dikemukakan terdahulu, maka dapat disimpulkan bahwa secara umum, tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah tentang Ilmu Hadis adalah sedang atau nilai rata-rata 64,70, sementara tingkat pengetahuan mereka tentang Ilmu Mushthalah al-Hadis termasuk tinggi atau nilai rata-rata 26,93. Adapun tingkat pengetahuan para muballigh tersebut tentang kajian kualitas hadis termasuk sedang atau nilai rata-rata 23,93 dan tingkat pengetahuan mereka tentang Metodologi pemahaman Hadis Nabi termasuk sedang atau nilai rata-rata 13,84.

Berdasarkan hasil yang diperoleh melalui kajian tentang tingkat pengetahuan Muballigh Muhammadiyah Kota Makassar, maka hal itu berimplikasi pada perlunya Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus Pimpinan Daerah Muhammadiyah kota Makassar secara khusus dan lembaga dakwah secara umum untuk

melakukan pengkajian Ilmu Hadis secara rutin dan sistematis dan bahkan praktikum tentang takhrij al-Hadis, kajian kualitas hadis, dan metode memahami hadis.

Untuk memenuhi kegiatan tersebut, maka diperlukan perhatian yang serius oleh berbagai kalangan yang terkait, termasuk pemerintah untuk menyiapkan sarana dan prasarana serta kebijakan yang berpihak untuk kepentingan pengembangan pengkajian Hadis, khususnya di Kota Makassar sebagai Kota Serambi Madinah.\*\*\*



## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Arifuddin. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi: Refleksi Pemikiran Pembaruan Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail*. Cet. I, Jakarta: Renaisan, 2005.
- Al-Bannani, *Hasyiyah 'ala Syarh Muhammad bin Ahmad al-Mahalli 'ala Matn al-Jawami' li al-Imam Taj al-Din 'Abd al-Wahab ibn al-Subki*, Juz II, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah.
- Ibn Manşur, Muhammad bin Mukran. *Lisan al-'Arab*, Juz II, Mesir: Dar al-Mishriyah, t.th.
- Ilyas, Yunahar dan M. Mas'udi. *Perkembangan Pemikiran terhadap Hadis*, Cet. I Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996.
- Ismail, M. Syuhudi, *Metodologi Kajian Hadis Nabi*, Bulan Bintang, Jakarta, Cet. I, 1413 H/1992.
- Al-Khathib, Muhammad 'Ajjaj. *Ushul al-Hadis 'Ulumuh wa Mushthalahuhu*, Cet. III, Beirut: Dar al-Fikr, 1395 H/1975 M.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*, University Chicago, Chicago, 1988.
- Al-Ālih, Āubhi. *'Ulum al-Hadis wa Mushthalahuhu*, Cet. IX, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977.
- Al-Siba'i, Mushthafa. *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami*, Kairo: al-Dar al-Qawmiyah, 1966.
- Al-Syaukani, Muhammad bin 'Ali bin Muhamamd. *Fath al-Qadir*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 1393 H/1973 M.
- Al-Thahhan, Mahmud. *Taysir Mushthalah al-Hadis*, Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, Cet. II, 1979.
- Woodward, Mark R. "Textual Exegesis as Social Commentary: Religious, Social, and Political Meanings of Indonesian Translations of Arabic Hadith Texts" *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52 No. 3, 1993.
- Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud bin 'Umar. *al-Kasysyaf 'an Haqiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, Juz IV, Beirut: Dar al-Turas al-'Arabi, 1417 H/1997 M.

# FALSAFAH POLITIK, ISLAM, DAN DIASPORA MASYARAKAT BUGIS-MAKASSAR DI MALAYSIA

**Muhammad Saleh Tajuddin**

*Visiting Senior Lecturer*

*Pusat Pengajaran Umum, UUM CAS Universiti Utara Malaysia*

[sal\\_taj2001@yahoo.com.au](mailto:sal_taj2001@yahoo.com.au)

## **Abstract**

*Tulisan ini membahas tentang falsafah Politik dan perantauan masyarakat Bugis-Makassar di Malaysia. Tujuan tulisan ini adalah untuk mengemukakan falsafah politik masyarakat Bugis-Makassar dan identitas mereka sebagai Islam sebagai modal dasar berdiaspora di Malaysia. Metode yang digunakan adalah penelitian pustaka dengan jenis penelitian kualitatif. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sejarah untuk mengetahui secara jelas kronologis falsafah politik dan perantauan masyarakat Bugis-Makassar di Malaysia. Data-data diperoleh melalui penelusuran buku-buku teks dan jurnal ilmiah melalui perpustakaan dan dianalisis melalui analisis konten (isi). Teori yang digunakan untuk membedah persoalan ini adalah Michele Bruneau tentang diaspora, transnational, dan komunitas. Hasil yang ditemukan dalam tulisan ini adalah: Pertama, falsafah politik masyarakat Bugis-Makassar pada esensinya adalah integrasi nilai-nilai universal Islam dengan falsafah nenek moyang mereka, berupa budaya politik dan konsep demokrasi. Kedua, falsafah perantauan masyarakat Bugis-Makassar telah menghantar keberhasilan mereka menjadi raja di Johor dan membangun kerajaan Islam yang berdaulat di Selangor. Ketiga, beberapa figur yang melegenda di Malaysia, di antaranya Daeng Selili di Perak, Opu Daeng lima bersaudara, Karaeng Aji yang generasinya menjadi perdana menteri di Malaysia. Keempat, generasi sekarang di Malaysia pada umumnya masih memegang teguh falsafah politik nenek moyang mereka, sehingga mereka tetap memainkan peranan yang cukup signifikan.*

**Keywords:** *Falsafah politik, Islam, Bugis-Makassar, Malaysia, diaspora.*

## **A. Pendahuluan**

Falsafah politik yang penulis maksudkan dalam tulisan ini adalah pemahaman mendasar masyarakat Bugis-Makassar tentang konsep politik yang diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari, baik di tanah Bugis-Makassar maupun di rantau. Falsafah politik memiliki makna yang sangat luas mencakup keseluruhan pandangan dunia (*coeltanschauung, world*

*outlook*) dan pandangan hidup (*liebenaschauung, way of life*).<sup>1</sup> Menurut Penulis, Falsafah politik adalah hasil perenungan manusia secara komprehensif, universal dan sistematis yang melahirkan sebuah gagasan politik. Falsafah politik yang didiskusikan dalam tulisan ini mencakup konsep budaya politik Bugis-Makassar meliputi, *siri'* dan sistem *Pangngaderreng* (sistem adat), dan konsep demokrasi, mencakup perjanjian antara *Tomanurung* dengan para pimpinan lokal, dan hubungan *ajjoareng-joa* (*Patront-client*). Falsafah politik tersebut pada dasarnya telah terintegrasi dengan ajaran Islam sejak awal kedatangan Islam pada awal abad ke-17 di Sulawesi Selatan. Kesuksesan masyarakat Bugis-Makassar di rantau pada masa silam adalah karena mereka mempertahankan falsafah tersebut, termasuk mereka yang berdiaspora di alam Melayu.

Kedatangan orang Bugis-Makassar di alam Melayu, khususnya Malaysia bukanlah sejarah baru, tetapi sudah berlangsung selama berabad-abad lamanya.<sup>2</sup> Sebagai etnik yang terkenal dalam aktivitas pelayaran, pelaut Bugis-Makassar telah mengembangkan suatu kebudayaan maritim sejak beberapa abad yang lalu. Perahu-perahu mereka dari jenis *phinisi* dan *lambo* telah mengharungi perairan Nusantara untuk berdagang dan merantau. Istilah "*sompe*" (belayar) dalam masyarakat Bugis-Makassar juga berarti merantau.<sup>3</sup> Pada abad ke-17, sudah terdapat perkampungan Bugis di semenanjung Melayu (Malaysia), namun kedatangan mereka dalam jumlah yang besar terjadi saat penjajahan Inggris pada abad ke-19.<sup>4</sup>

Beberapa tokoh penting Bugis Makassar dalam sejarah Malaysia sekitar abad ke-17 dan 18 yang dibahas dalam tulisan ini adalah di antaranya Daeng Selili, Lima Opu Daeng bersaudara, dan Karaeng Aji. Para tokoh tersebut hanya mewakili di antara tokoh penting dari masyarakat Bugis-Makassar yang berdiaspora di Malaysia. Kesuksesan mereka adalah disebabkan oleh penerapan falsafah politik masyarakat Bugis-Makassar secara ketat, dan terutama keturunan 5 Daeng berhasil mendirikan kerajaan Islam di Malaysia. Dewasa ini, masyarakat Bugis-Makassar kebanyakan dijumpai di wilayah Johor, Selangor, dan Sabah. Tantangan masyarakat Bugis-Makassar dewasa ini dan yang akan datang dapat dilihat dalam aspek pendidikan, ekonomi dan politik.

---

<sup>1</sup>Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 466

<sup>2</sup>Barbara Watson Andaya, *Gender, Islam and the Bugis Diaspora in the Nineteenth and Twentieth Century Riau*, *Sari* 21 (2003) h. 77-108

<sup>3</sup>Rafiuddin Afkari Hj. Abdul Fattah dkk., *Penghijrahan Masyarakat Bugis ke Alam Melayu: Kajian Kes Bugis di Indra hilir Riau*, *Seminar Serumpun Melayu V FIB*, Universitas Hasanuddin dengan UKM, 8-9 Juni 2011, h. 2

<sup>4</sup>Rahilah Omar, dkk., *Sejarah Kedatangan Masyarakat bugis di Tanah Melayu: Kajian Kes di Johor*, *JEBAT* 36 (2009), h. 41-61.

Tulisan ini dimaksudkan untuk menjelaskan falsafah politik masyarakat Bugis-Makassar dan identitas mereka sebagai Islam sebagai modal dasar berdiaspora di Malaysia. Metode yang digunakan adalah *library research* dengan jenis penelitian kualitatif. Pendekatan yang digunakan adalah sejarah untuk mengetahui secara jelas kronologis falsafah politik dan perantauan masyarakat Bugis-Makassar di Malaysia. Menurut Lisa Breglia, analisis sejarah dalam metodologi dimaksudkan untuk mempertahankan makna-makna dari “nilai-nilai dasar yang digeneralisasi,” yang dapat dilihat dari aspek *heritage* sebagai hubungan sosial dan politik sekaligus meneliti asal-usul dari era postmodern.<sup>5</sup> Data-data diperoleh melalui penelusuran buku-buku teks dan jurnal ilmiah melalui perpustakaan dan data-data tersebut dianalisis melalui analisis konten atau isi. Philipp Mayring menjelaskan bahwa analisis isi memiliki kategori-kategori seperti interpretasi sumber data, menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian, meletakkan dalam kategoro-kategori dengan hati-hati dan merevisi proses analisis.<sup>6</sup> Teori yang digunakan untuk membedah persoalan ini adalah Michele Bruneau tentang diaspora, transnational, dan komunitas.<sup>7</sup> Permasalahan dalam tulisan ini di antaranya: 1. Apa esensi dari falsafah politik masyarakat Bugis-Makassar? 2. Bagaimana masyarakat Bugis-Makassar mempertahankan falsafah dan identitas Islam dalam berdiaspora di Malaysia? 3. Bagaimana ketiga figur masyarakat Bugis-Makassar dalam meraih kesuksesan di Malaysia? 4. Bagaimana eksistensi perantau Bugis Makassar dewasa ini di Malaysia?

## **B. Falsafah Politik Bugis -Makassar**

Falsafah politik merupakan konsep politik yang memiliki pengertian yang lebih esensial, meliputi konsep dan ajaran yang komprehensif dan menjadi pangkal pandangan hidup yang dilaksanakan dalam kehidupan masyarakat dan bernegara.<sup>8</sup> Falsafah politik masyarakat Bugis-Makassar pada hakekatnya merupakan integrasi nilai-nilai universal Islam dengan falsafah nenek moyang

---

<sup>5</sup>Lisa Breglia, *Monumental Ambivalence: The politics of Heritage* (Austin: University of Texas Press, 2006), h. 11

<sup>6</sup>Philipp Mayring, *Qualitative Content Analysis*, *Forum Qualitative Social Research*, Vo. 1, No. 2, Art. June (2009), h. 4

<sup>7</sup>Menurut Bruneau, sebuah masyarakat yang berdiaspora disebabkan oleh keinginan untuk tinggal bersama dengan grup lain dalam sebuah ikatan tertentu, seperti keluarga, ekonomi, socio-politik, budaya dan agama untuk meningkatkan identitas mereka. Lihat Michele Bruneau, *Diaspora, Transnationalism, and Identity*, dalam Rainer Baubock dan Thomas Faist (ed.) *Diaspora and Transnationalism: Concept, Theory and Methods* (Amsterdam:Amsterdam University Press, 2010), h. 53.

<sup>8</sup>Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Cet. IV; Jakarta: Paramadina, 2000), h. 466.

masyarakat Bugis-Makassar yang bersifat lokal dan temporal dan telah diaktualisasikan selama berabad-abad lamanya.

## 1. Budaya Politik

Dalam pemhasan ini penulis akan menjelaskan tentang 2 konsep budaya politik Bugis Makassar, yaitu *Siri'* (harga diri) dan sistem *pangngaderreng*.

**Pertama**, konsep *siri'*. *Siri'* menurut *pasang*, pesa-pesan kebajikan dari leluhur baik berupa lisan maupun yang termuat dalam lontara, adalah *utettongi ri-ade'e, najagainnami siri'ku* (saya taat pada adat, karenanya saya harus jaga sifat malu saya). Mattulada menguraikan definisi *siri'* dalam tiga bagian. (1) *Siri'* itu sama dengan malu. (2) *Siri'* merupakan daya dorong untuk membunuh, mengasingkan, mengusir terhadap siapa saja menyinggung perasaan mereka. (3) *Siri'* sebagai daya pendorong yang bisa juga diarahkan kepada pembangkitan motivasi untuk kerja keras demi suatu pekerjaan atau usaha.<sup>9</sup>

Nilai *Siri'* merupakan cerminan pandangan hidup (*way of life*) bagi masyarakat Bugis-Makassar. Kesadaran struktur subyektif setiap anggota masyarakat Bugis-Makassar merefleksikan sikap seperti yang tercermin dalam ungkapan lontara: *Ikkang Ugi' Mangkasa'e riala toddopuli, sipasiri'arenn siappesseie*. (kita orang Bugis Makassar telah menjadikan *toddopuli*, saling menghargai, dan saling setia kawan).<sup>10</sup> Bagi manusia Bugis, *siri'* adalah jiwa, harga diri dan martabat mereka. Oleh karena itu, untuk menegakkan atau membela *siri'* yang dianggap tercemar atau dicemarkan oleh orang lain, maka masyarakat Bugis bersedia mengorbankan apa saja, termasuk jiwanya yang paling berharga demi tegaknya *siri'* dalam kehidupan masyarakat Bugis-Makassar.<sup>11</sup>

Hingga kini, masih sering terdapat pemahaman yang keliru terhadap konsep *siri'*. *Siri'* kadang kala dikaitkan dengan luapan dendam dari seorang atau sekelompok orang yang menyebabkan terjadinya berbagai peristiwa berdarah dikalangan masyarakat Bugis-Makassar. Beberapa peristiwa *siri'* sasarannya tidak hanya tertuju pada individu-individu yang memegang harga diri seseorang atau kelompok orang tertentu, tetapi dapat meluas pada rumpun anggota keluarga yang bersengketa, dan tidak menutup kemungkinan berlanjut pada anak cucu secara turu-temurun.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup>Mattulada, *Lato: Suatu Lukisan Analisa terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, (Ujungpandang: Hasanuddin University Press, 1995), h. 62.

<sup>10</sup>Edward L. Poelinggomans, "Keserasian dalam Dunia Nilai Bugis Makassar," dalam *Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis terhadap Pola Tingkah Laku Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar* (Cet. I; Jakarta: Inti Idayu Press, 1985), h.. 45.

<sup>11</sup>Lihat Hamid Abdullah, *Manusia Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis terhadap Pola Tingkah Laku Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar*.r Cet. I; Jakarta: Inti Idayu Press, 1985), h. 36.

<sup>12</sup>Lihat M. Laica Marsuki, *Siri': Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis Makassar (Sebuah Telaah Filsafat Hukum)*, (Ujungpandang: Hasanuddin University Press, 1995), h. 3.

Dalam era sekarang ini, falsafah budaya *siri'* perlu tetap dipelihara, sebab ia merupakan refleksi pandangan hidup dalam rangka mengangkat harkat dan martabat masyarakat Bugis-Makassar. Ungkapan seperti *siri'emmi rionrong rilino* (hanya untuk *siri'* kita hidup di dunia), merupakan hal yang memberi identitas sosial dan martabat kepada sesama manusia.

Oleh karena itu, *siri'* telah berhasil menghilangkan unsur eksploitasi sekelompok manusia minoritas yang disebut penguasa terhadap kelompok mayoritas yang disebut masyarakat. Selain itu, konsep *siri'* ini dapat dijadikan sebagai intropeksi bagi para penguasa untuk selalu mendahulukan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi.

**Kedua**, sistem *pangngaderreng* sebagai budaya politik Bugis-Makassar. Rahman Rahim mengatakan bahwa *pangngaderreng* meliputi seluruh norma-norma Bugis-Makassar, seperti bagaimana seseorang bersikap kepada orang lain, begitu juga terhadap institusi-institusi sosial dan Negara.<sup>13</sup> Dalam konteks budaya politik, *pangngaderreng* berkaitan dengan sikap seseorang, seperti pemerintah kepada masyarakat begitu juga sebaliknya, dan hubungan antara masyarakat yang didasarkan kepada prinsip-prinsip adat dan sistem norma.<sup>14</sup>

Sistem *pangngaderreng* memuat lima aspek penting, seperti *Ade*, *Bicara*, *Rapang*, *Wari*, dan *Sara*. Menurut Nurman Said, seluruh sistem *pangngaderreng* memiliki peranan dalam masyarakat Bugis-Makassar dan mereka itu saling terkait antara satu dengan lainnya. *Ade'* (adat) memiliki peranan sebagai preventif dalam masyarakat dan budaya, *Bicara* sebagai represif untuk meletakkan sesuatu sesuai dengan tempatnya, *Rapang* sebagai stabilisator terhadap Negara dan peradaban, *Wari* untuk mengatur segala sesuatunya dan menghindari konflik, dan *sara'* (hukum Islam) adalah Islam menjadi bagian dari kerajaan. Setiap keputusan raja harus melibatkan ulama. Oleh karena itu, ulama memiliki posisi yang tinggi dalam kerajaan Bugis-Makassar yang disebut dengan "Kadi".<sup>15</sup>

Seluruh aspek sistem *pangngaderreng* adalah berkaitan antara satu dengan lainnya memiliki prinsip dasar masyarakat Bugis begitu juga hubungan mereka dengan institusi sosial, termasuk budaya politik masyarakat Bugis Makassar.

## 2. Konsep Demokrasi

Konsep demokrasi dalam masyarakat Bugis Makassar akan diuraikan dalam dua bagian, yaitu konsep persetujuan antara *Tomanurung* dengan para pemimpin lokal dan konsep *ajjoareng-joa* (patron-klain)

---

<sup>13</sup>A.Rahman Rahim, *Nilai-Nilai Utama Budaya Bugis* (Cet.III; Ujungpandang, 1992), h. 123

<sup>14</sup>Hamid Abdullah..*op.cit.*, h. 40

<sup>15</sup>Diskusi dengan Nurman Said pada tanggal 25 September 2012.

**Pertama**, konsep persetujuan antara *Tomanurung* dengan para pemimpin lokal. *Tomanurung* (seorang manusia turun dari langit) adalah sebuah konsep tentang pendirian sistem Negara Bugis-Makassar dengan sistem itu membawa kepada kesejahteraan masyarakat Bugis-Makassar. Sebelum Negara didirikan, masyarakat Bugis-Makassar hidup dengan kelompok-kelompok dibawah pimpinan seseorang yang disebut *puang matoa*. Mereka menjadi satu etnik yang hidup didalam sebuah area tertentu dan memiliki keterbatasan-keterbatasan dengan menggunakan sang ayah sebagai figur yang disebut *mappabatik wija*. Mereka selalu menggunakan peperangan untuk mempertahankan prestise, status, dan pekerjaan. Dalam sejarah masyarakat Bugis-Makassar, mereka adalah kelompok-kelompok masyarakat yang tersebar dalam banyak area. Mereka selalu melakukan peperangan dan perdamaian secara silih berganti. Peperangan diakhiri dengan adanya kesepakatan bersama untuk menghadapi musuh secara bersama atau memiliki kepentingan bersama. Perkawinan adalah salah satu cara untuk menghentikan konflik dan masyarakat menjadi lebih besar. *Tomanurung* datang untuk menyatukan masyarakat Bugis-Makassar dan menghentikan konflik. Kedatangan *Tomanurung* adalah ditandai dengan konflik, peperangan yang disebut dengan *sianre bale taue (homo hominu lupus)*.<sup>16</sup>

Raja pertama menurut *Iontarak* (Bugis-Makassar manuskrip) adalah manusia yang tidak jahat atau kriminal, tetapi dia adalah delegasi dari *Dewata Seuwa'E* (Ketuhanan Yang Maha Esa) yang memiliki tugas untuk menyatukan dan memberi kemakmuran bagi masyarakat Bugis-Makassar Di kerajaan Bone, *Tomanurung* diminta oleh masyarakat yang diwakili oleh 7 *matowa* untuk menjadi seorang raja. Mereka adalah bukan dari golongan bangsawan, tetapi mereka memiliki power di tengah-tengah masyarakat. Mereka menawarkan kepada *Tomanurung* untuk menjadi raja, dan bukan sebaliknya.<sup>17</sup>

Satu contoh nilai demokrasi masyarakat Bugis-Makassar adalah ketika La Tenri Bali menjadi raja di Wajo, dia mengatakan:

Arungnge temmasommpawo, wanuae temmangellek pasang, naia riwinru'e adek mapaccingnge nacinngong maritikitik namadeceng mallebbang naripada mmolai, naappaolangngi nanakkitangngi ri Dewata Seuwa'e.<sup>18</sup>

Raja tidak dapat memerintah seperti air yang mengalir dari hulu ke hilir sungai, dan tidak dapat memaksakan kehendaknya kepada masyarakat yang dipimpinnya. Sementara itu, masyarakat tidak dapat memaksakan kehendak

---

<sup>16</sup>Jumadi, Konsep Demokrasi Tomanurung, *Jurnal Ar-Risalah*, Vo. 10, No. 2, November 2010, p. 391-402.

<sup>17</sup>*Ibid.*

<sup>18</sup>*Ibid*

mereka dan melawan kehendak raja. Kesepakatan tersebut adalah hukum adat, bersih universal, memiliki kesamaan dihadapan hukum, dan harus diikuti oleh raja sebelum memimpin masyarakat yang disaksikan oleh Tuhan.

Kesepakatan antara *Tomanurung* dengan para pemimpin lokal disebut sebagai 'Kontrak Pemerintahan' sebagai dasar dalam mengimplementasikan seluruh aktivitas politik masyarakat Bugis-Makassar. Dalam dialog tersebut, ada kesepakatan tentang hak-hak dan kewajiban antara masyarakat dengan raja. Raja tersebut memiliki tugas untuk melindungi masyarakatnya dan memberi prioritas untuk kemakmuran masyarakat, dan meminta persetujuan kepada wakil masyarakat (*puang matowa*) dalam proses pengambilan keputusan. Negara menjunjung tinggi hak-hak masyarakat yang disebut dengan konsep *sipakatau* (humanisme) dan diimplementasikan dalam hubungan sosial. Masyarakat memiliki hak untuk mengespresikan pandangan mereka melalui *ade'* (adat) dan kebijakan-kebijakan pemerintah. Masyarakat juga dapat mengeritik pemerintah dengan sopan, etis, dan bijak.<sup>19</sup>

Apresiasi raja kepada masyarakat adalah erat kaitannya dengan kewajiban raja dalam melindungi masyarakat, termasuk harta kekayaan mereka:

*Mudongiri temmatippakkeng*  
*Musalipuri temmadingikkeng*  
*Muwesse temmakapakkeng.*

Artinya:

Engkau melindungi kami dari intervensi burung pipit  
Engkau menyelimuti kami dari kedinginan  
Engkau menyatukan kami seperti seikat padi<sup>20</sup>

Esensi kesepakatan menunjukkan bahwa masyarakat memiliki kedaulatan, hak dan kewajiban yang dilindungi oleh undang-undang. Kesepakatan antara *Tomanurung* dengan masyarakat Bugis-Makassar merupakan sebuah konsep demokrasi Bugis-Makassar.

**Kedua**, konsep *Ajoareng-Joa* sebagai nilai demokrasi. Konsep *Ajoareng-Joa* adalah konsep *patron-client*. Menurut Ahmad Yani, konsep *patron-client* adalah eksis sejak abad Romawi kuno. Kelompok keluarga bangsawan (*patronus*) memiliki pengikut dari masyarakat yang memiliki level social lebih rendah (*clientes*) yang memerlukan perlindungan. Para *cliente* adalah masyarakat yang bebas merdeka, tetapi mereka memiliki ketergantungan kepada *patronus*. Hubungan

---

<sup>19</sup>Anwar Ibrahim, Sulesana: *Kumpulan Esai tentang Demikrasi dan Kearifan Lokal* (Makassar: Universitas Hasanuddin, 2003), p. 134

<sup>20</sup>*Ibid.*



*Patronus-cliente* di Roma adalah dikembangkan dengan dasar hak-hak dan kewajiban keduanya, yaitu *patronus* dan *cliente*.

Menurut Musafir Pababbari, hubungan *patron-client* dalam masyarakat Bugis Sulawesi Selatan adalah sangat jelas. Dalam masyarakat Bugis-Makassar, kelompok *patron* dibagi atas tiga bagian, yaitu patron pemimpin pemerintah, pemimpin sosial dan pemimpin agama. Sebaliknya, ada kelompok masyarakat di luar kelompok patron sebagai masyarakat umum. Mereka adalah para pengikut pemerintah, pemimpin sosial, dan pemimpin agama.<sup>21</sup> Mallinckrodt menyebutnya sebagai *onirijen* (masyarakat yang tidak bebas, tetapi mereka bukan budak hamba sahaya), sebab mereka memiliki hak-hak yang berbeda dengan para hamba sahaya.<sup>22</sup>

Hubungan *patronase* menggambarkan hubungan sosial yang bervariasi dalam perubahan sikap dan tawaran posisi dari *client* ke *patron*. Menurut A.Ahmad Yani, hubungan *ajjoareng* (*patron*) and *joa'* (*client*) dalam masyarakat Bugis-Makassar adalah sebuah proses hubungan interaksi sukarela, tetapi hubungan ini dapat dihentikan kapan saja. Hubungan ini dihentikan jika *joa'* tidak dapat melakukan kewajibannya. Sementara itu, *joa'* dapat menghentikan hubungan mereka *ajjoareng* sebab mereka tidak dapat melindunginya lagi. Oleh karena itu, *joa'* dapat bergerak kepada *ajjoareng* lain atau menghentikan hubungan mereka dengan *ajjoareng* sebab mereka dapat melindungi diri mereka sendiri. Dalam masyarakat Bugis-Makassar, ada dua bentuk *client* (*joa'*). Pertama, *joa'* yang datang dari status sosial rendah (*ata*). Misalnya, mereka bekerja sebagai *bodyguard* atau bekerja pada rumah atau sawah/kebun *ajjoareng*. Kedua, *joa'* yang berasal dari status sosial yang tinggi. Model *joa'* seperti ini juga memiliki beberapa pendukung dan pengikut.<sup>23</sup>

Untuk mempertahankan posisi dan status politik mereka, *ajjoareng* harus mengembangkan dan menjalin *networking* dengan *joa'* mereka. Metode ini biasanya digunakan oleh *ajjoareng* untuk menunjukkan respek, perlindungan, dan mempertahankan kemakmuran para *joa'* mereka. Metode selanjutnya adalah meningkatkan kebanggaan dan harapan masa depan para *joa'* dengan posisi yang lebih tinggi. Metode lainnya adalah 'perkawinan politik' melalui perkawinan dengan keluarga bangsawan yang memiliki *ajjoareng* dengan pengikut yang banyak.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup>Musafir Pababbari, *Islam dan Politik Lokal: Studi Sosiologis atas Tarekat Qadiriyyah di Mandar* (Makassar: Lintas, 2007), p. 42

<sup>22</sup>Heddy Shi Ahimsa Putra, *Minawang, Hubungan Patron Klien di Sulawesi Selatan* (Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1988), p. 15

<sup>23</sup>A. Ahmad Yani, Tafsir Ulang *Ajjoareng-Joa* sebagai Nilai Kepemimpinan Orang Bugis. *Bunga Rampai Kepemimpinan Lokal Sulawesi Selatan: Transformasi Nilai dan Ajaran Kepemimpinan Kuno di Sulawesi Selatan dalam Kehidupan Bernegara* (Makassar: Accae Publishing, 2007).

<sup>24</sup>*Ibid.*

Masyarakat Bugis-Makassar sukses dirantau karena menggunakan konsep ini. La Maddukkelleng misalnya sukses di rantau karena sangat memelihara konsep ini. Oleh karena itu, kesuksesan masyarakat Bugis-Makassar di rantau, terutama di Malaysia, karena memegang teguh prinsip falsafah politik mereka.

### **C. Diaspora, Islam dan Falsafah Kesuksesan Masyarakat Bugis-Makassar di Malaysia**

Bugis-Makassar selalu diidentikkan dengan Islam, sebab sejak awal pengislaman masyarakat Bugis-Makassar oleh ketiga Dato'. Menurut Ahmad Sewang, Ketiga Dato' datang ke Sulawesi Selatan pada awal abad ke-17 Masehi adalah: 1) Abd Makmur, Khatib Tunggal, yang juga dikenal dengan gelar Dato' ri Bandang. 2) Sulaiman Khatib Sulung yang lebih popular dengan gelar Dato' Patimang. 3) Abd Jawad Khatib Bungsu yang lebih popular dengan gelar Dato' di Tiro.<sup>25</sup> Ketiga Dato' tersebut telah sukses mengintegrasikan nilai-nilai budaya dan Islam yang membentuk sebuah falsafa masyarakat Bugis-Makassar yang sangat dipegang teguh saat mereka berdiaspora. Masyarakat Bugis-Makassar sangat terkenal sebagai perantau, dan syair yang dijadikan sebagai prinsip bagi Manusia-Bugis yang hendak berdiaspora adalah:

*Pura ba'bara sompe'ku.*

*Pura tangkisi golvingku.*

*Kulebbirengngi telleng natoaliE!*

Artinya:

Telah terkembang layarku.

Telah terikat kemudiku.

Kumemilih tenggelam dari pada kembali!

Kusorona biseangku

Kucampana sombalakku

Tammemelakka punna teai labuang

Artinya:

Kudayung sampanku laju

Kukembangkan layar

Pantang berbelok ke arah lain kecuali arah pantai berlabu.<sup>26</sup>

Peinsip tersebut pada hakekatnya adalah implementasi dari falsafah *siri'* masyarakat Bugis-Makassar yang tidak akan kembali ke kampung halaman

---

<sup>25</sup>Sewang, Ahmad M. *Islamisasi Kerajaan Gowa: Abad ke-16 sampai Abad ke-17*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005, h . 87-90.

<sup>26</sup>Zulkarnain Abdul Rahman, *Hubungan Sejarah Melaka-Makassar* (Melaka: IKSEP, 2013), h. 54.

sebelum ia sukses di rantau. Seiring tumbuhnya perhatian terhadap kajian diaspora serta isu etnisitas dan identitas, Bugis-Makassar menjadi subyek yang banyak digeluti para ilmuwan. Perpindahan besar-besaran orang Bugis ke luar dari Sulawesi Selatan dimulai pada paruh abad ke-17, utamanya karena perang yang berujung pada labilnya situasi politik.<sup>27</sup>

Pada tahun 1667, Belanda bersama Arung Palakka memaksa kerajaan Gowa untuk mengaku kalah dengan menandatangani Perjanjian Bungaya. Dalam perjuangan ini, Gowa dibantu oleh Arung Matoa Wajo. Pada tahun berikutnya, Kubu Tosora dimusnahkan oleh Belanda dan sekutunya La Tenritatta' Arung Palakka dari Bone. Hal ini menyebabkan banyak orang Bugis-Makassar bermigrasi ke tempat lain. Di antara mereka yang masuk kategori ini adalah serombongan orang Bugis-Makassar tiba di Selangor di bawah pimpinan Daeng Lakani. Pada tahun 1681, sebanyak 150 orang Bugis menetap di Kedah. Selanjutnya Daeng Matekko dari Peneki, sebuah daerah di Kabupaten Wajo, menetap di Johor. Sekitar tahun 1714 dan 1716, adik Daeng Matekko bernama La Madukkelleng, juga ke Johor<sup>28</sup> yang selanjutnya ia menuju wilayah Kerajaan Pasir Kalimantan Timur.

Keturunan Opu Tenriburong memainkan peranan penting di mana mereka bermukim di Kuala Selangor dan Klang. Keturunan ini juga turut dinobatkan sebagai Sultan Selangor dan Sultan Johor. Bahkan, kelima anak Opu Tenriburong memainkan peranan penting dalam sejarah di kawasan ini. Opu Daeng Marewa menjadi "Yang Dipertuan Riau, Opu Daeng Parani menikah dengan putri Johor dan Kedah. Kemudian putra lainnya adalah Opu Daeng Manambung yang menjadi Sultan Mempawah dan Matan. Dengan demikian, Opu Tenriburong cukup berpengaruh di empat wilayah: Sumatra, Riau, semenanjung Melayu (Malaysia), dan Kalimantan.<sup>29</sup>

Salah seorang putra Opu Daeng Cella' bernama Raja Lumu berhasil mendirikan sebuah kerajaan Melayu Islam di Selangor. Pelantikan Raja Lumu dengan gelar Sultan Salahuddin sebagai raja di Selangor atas persetujuan para pembesar Selangor melalui proses *bai'ah* secara khusus sehingga berdirilah sebuah kerajaan Melayu Islam di Selangor yang berdaulat pada tahun 1766.<sup>30</sup> Jadi kesuksesan orang Bugis-Makassar di rantau terutama dalam ranah politik tidak

---

<sup>27</sup>Lihat Kata Leonard Y. Andaya, "Diaspora, Identitas, dan Islam di Negeri Malaya." Dalam *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara* (ed. Andi Faisal Bakti) (Makassar: Innawa, 2010), h. 17.

<sup>28</sup>Lihat Andi Faesal Bakti "Pengantar," dalam *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara* (Makassar: Innawa, 2010). h. 5

<sup>29</sup>Lihat *ibid.*, h. 6.

<sup>30</sup>Windsted, A History of Selangor, *JMBRAS*, Vol. XIII, Pt. III, 1934, h. 5

terlepas dari falsafah yang mereka pegang teguh. Falsafah yang mereka andalkan dalam perantauan adalah tiga ujung (*tellu cappa*), yaitu *cappa lila*, *cappa kawali*/*badi*' dan ujung kelaki-lakian (*cappa lase*). Christian Pelras menjelaskan:

"There is a well known saying about a nobleman's three points (*tellu cappa*), the use of which ensure success: the points of dagger (*kawali*), meaning his ability to wage war; the points of tongue (*cappa lila*), meaning his diplomatic proficiency, and the point of his penis (*cappa lase*), meaning his cleverness in concluding advantage marriages. Those marriages were not, as formerly in Europe, simply a means to strengthen a peace treaty, to unify kingdoms or two lordships, or to extend land ownership; they were primarily a means to joint client networks to each other.<sup>31</sup>

Meskipun falsafah perantau Bugis yang diperkenalkan oleh La Madukkelleng saat pertama kalinya meninggalkan Tosora (Tanah Wajo) di atas adalah modal dasar keberhasilannya di rantau, namun substansi keberhasilan orang Bugis-Makassar di rantau adalah terletak pada falsafah politik Bugis-Makassar, dan masih sangat berguna pada saat ini.<sup>32</sup>

#### **D. Kiprah Politik Masyarakat Bugis-Makassar di Malaysia**

Ada beberapa tokoh Bugis-Makassar yang akan diuraikan dalam tulisan ini sebagai representasi dari diaspora masyarakat Bugis-Makassar yang sukses dalam aspek politik di Malaysia.

##### **1. Daeng Selili**

Daeng Selili adalah figur fenomenal yang kiprah politik perjuangannya dikenal di wilayah Nusantara pada Abad ke-17. Meskipun kiprahnya meliputi wilayah Nusantara, nama Daeng Selili hanya dikenal di Malaysia, khususnya di Perak. Jika demikian, siapakah sebenarnya Daeng Selili? Kenapa nama ini tidak dikenal di daerah asalnya di tanah Bugis?

Tokoh yang memiliki kesamaan dengan Daeng selili adalah La Maddukkelleng. Beberapa kesamaan yang dimiliki kedua tokoh tersebut, di antaranya: *Pertama*, Daeng Selili dan La Maddukkelleng lahir pada tahun yang sama, yaitu 1700 sementara meninggalnya berbeda satu tahun. Daeng Selili meninggal pada tahun 1766 sementara La Madukkelleng pada tahun 1765. *Kedua*, La Madukkelleng pernah menjadi Sultan Pasir Kalimantan Timur pada tahun 1737 dan putrinya kawin dengan putra mahkota Raja Kutai. Kemungkinan besar nama Daeng Selili diambil dari nama gunung di Tenggaraong bernama Gunung

---

<sup>31</sup>Lihat Christian Pelras, *Patron Client Ties Among the Bugis and Makassar of South Sulawesi*, Dipresentasikan di Konferensi Sulawesi Selatan di Monash University Melbourne, 1981. h. 26

<sup>32</sup>Abu Hamid, *Pengembaraan Orang Bugis* (Makassar: Pustaka Refleksi, 2004), h

Selili. Selain itu ada sebuah wilayah di Samarinda seberang bernama Selili. *Ketiga*, dalam berbagai sumber diketahui bahwa La Maddukkelleng menjadi raja di Sengkang dan meninggal dunia di sana, namun tidak diberitakan bagaimana meninggalnya. La Maddukkelleng dikenal sebagai orang yang sangat berjasa memerdekakan orang-orang Wajo dengan julukan *Pamardekanna To Wajo'E* (orang yang berjasa memerdekakan Kerajaan Wajo). Penulis menganalisis bahwa setelah La Maddukkelleng berhasil memerdekakan Kerajaan Wajo, ia berangkat ke Perak untuk bertemu dengan saudaranya yang bernama Daeng Hasanah. La Maddukkelleng mengganti namanya menjadi Daeng Selili, sebuah nama terambil dari nama wilayah di Kalimantan. Wilayah Selili ini sekarang berubah nama menjadi Samarinda. Sebuah nama yang diabadikan dari kediaman perantau masyarakat Bugis dari Kerajaan Wajo yang dipimpin oleh Daeng Mangkona (Paman La Maddukkelleng) yang berdiaspora karena hegemoni politik di Sulawesi Selatan. Raja Kutai menyediakan tempat bagi para masyarakat Bugis di sepanjang pinggiran sungai Mahakam. Di sanalah para warga masyarakat Wajo mendirikan rumah-rumah yang sama rendah sehingga namanya diabadikan menjadi Kota Samarinda. Karena pertimbangan politik. La Maddukkelleng mengganti nama menjadi Daeng Selili, sebab kemungkinan besarnya dia tidak ingin datang ke Perak sebagai seorang Raja, sebab dia hanya ingin berjumpa dengan saudaranya yang sudah lama tidak pernah berjumpa.<sup>33</sup>

La Maddukkelleng atau Daeng Selili menikah dengan Putri Raja Perak Sultan Syah Safar III pada tahun 1743 dan mendapat jabatan sebagai Mufti pertama Perak. Daeng Selili mendapatkan gelar Orang Kaya Tomenggong dan Maharaja Toh Lela Putera Pancong Tak Bertanya, dengan mendapatkan wewenang untuk menghukum siapa saja yang dianggap bersalah. Salah seorang putranya adalah pahlawan nasional di Malaysia dengan nama Maharaja Lela Pandak Lam. Makam beliau bersama dengan makam para pasukannya yang sama-sama berjuang baik di Indonesia maupun di Malaysia adalah berada di Kuala Kansa tidak jauh dari Istana Raja Perak.

## **2. Lima Opu Daeng Bugis**

Opu Bugis lima bersaudara adalah terdiri dari Daeng Parani, Daeng Manambun, Daeng Marewah, Daeng Cella' dan Daeng Kamasi.<sup>34</sup> Opu Daeng Cella' memiliki dua orang putra yaitu *Raja Lumu* dan *Raja Haji*. Raja Lumu berhasil

---

<sup>33</sup>Lihat Muhammad Saleh Tajuddin, *Daeng Selili dan Kiprah Politikanya di Wilayah Nusantara*, Dipresentasikan di Ipoh Perak pada Seminar dan Temu Sempena keturunan Daeng Selili, Juli 2011, h. 8-10

<sup>34</sup>Andi Zainal Abidin Farid, *Sejarah Sulawesi Selatan: Capita Selecta* (Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1999), h. 84

mendirikan sebuah kerajaan Islam yang berdaulat dan menjadi *Sultan Selangor I dengan gelar Sultan Salehuddin*.<sup>35</sup> Sementara itu, saudara Raja Lumu yaitu Raja Haji menjadi Yang Dipertuan Muda Johor.<sup>36</sup> Raja Haji juga sangat terkenal karena perjuangannya melawan VOC Belanda, sehingga Belanda menjulukinya sebagai **Hannibal dari Riau**. Raja Haji mempunyai anak namanya Raja Ahmad, dan Raja Ahmad mempunyai anak dengan nama Raja Ali Haji, seorang ulama dan intelektual yang banyak menulis buku.

Selain Naskah *Sadjarah Riow Lingga* yang mengisahkan Opu Daeng lima bersaudara yang telah memberikan karakteristik kerajaan Melayu di Borneo dan di Johor,<sup>37</sup> naskah *Tuhfat al-Nafis* menceritakan sejarah Opu Daeng lima bersaudara lebih kompleks. Menurut Virginia Hooker, karya agung *Tuhfat al-Nafis* adalah karya sejarah melayu yang paling kompleks dan canggih antara semua karya Melayu yang dikarang sebelum abad ke-20.<sup>38</sup>

Tahun 1797 Raja Ali Haji dikenal dengan karya monumentalnya *Gurindam Dua Belas* dan bukunya dengan judul ***Tuhfat al-Nafis*** mengisahkan tentang sejarah Melayu dan kepahlwanan orang-orang Bugis di negeri Melayu. Saudara Opu Daeng Cella', Opu Daeng Manambun memilih berdiam di Kalimantan Barat, di kesultanan Mempawah. Kedatangan Opu Daeng Menambun ke Kalimantan sebenarnya atas permintaan Sultan Matan (Tanjungpura), yakni Sultan Muhammad Zainuddin (1665-1724 M), untuk merebut kembali tahta Kesultanan Matan yang diambil paksa oleh Pangeran Agung, saudara Sultan Muhammad Zainuddin. Opu Daeng Menambun bersaudara, yang saat itu sedang berada di Kesultanan Johor untuk membantu memadamkan pergolakan di Semenanjung Melayu. Setelah melalui intrik politik yang panjang, Opu Daeng Manambun naik tahta menjadi sultan di Mempawah. Sementara itu, saudara Opu Daeng Manambun yang lain, bertebaran di wilayah semenanjung negeri Melayu, seperti Opu Daeng Parani menikahi adik Raja Kedah. Opu Daeng Kamase dinobatkan menjadi Raja Sambas (Kalimantan Barat) dengan bergelar Pangeran Mangkubumi. Sedangkan Opu Daeng Marewa sebelumnya Raja Muda di Riau yang setelah meninggal dunia di gantikan oleh saudaranya Opu Daeng Cella'.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup>Khoo Kay Kim, Raja Lumu/Sultan Salehuddin: The Founding of the Selangor Dynasty, *JMBRAS*, Vol. 58, Part 2, 1985, h. 8

<sup>36</sup>Nordin Hussin, Kata Pengantar dalam *Sadjarah Riouw Lingga dan Daerah Taaloqnya* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013), h. 20

<sup>37</sup>*Ibid.*, h. 32

<sup>38</sup>Virginia Matheson Hooker, Pengenalan, dalam Raja Ali Haji, *Tuhfat al-Nafis* (Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), h. xiii.

<sup>39</sup>Indra Sasrawat, Diaspora Orang Luwu di Negeri Melayu, *Compasiana*, 14 Februari 2012

Perjalanan panjang masyarakat Bugis-Makassar di Negeri Melayu menandakan hubungan historis antara Melayu dan Bugis-Makassar. Perdana Menteri Malaysia sekarang Dato Seri Najib Tun Razak adalah keturunan Raja Gowa di Sulawesi Selatan. Hubungan yang bisa lebih mendekatkan kedua negeri yang terpisahkan oleh laut.

### **3. Karaeng Aji**

Karaeng Aji adalah cucu Sultan Hasanuddin dan putra dari I Mappadulung Daeng Mattimung Karaeng Sanrobone (Raja Gowa ke-17). I Mappadulung adalah putra Raja Gowa ke-16 yaitu I Mallombasi Daeng Mattawang Karaeng Bonto Mangappe alias Sultan Hasanuddin. Saat Tun Abdul Razak berkunjung ke Makassar. Bahkan namanya diabadikan sebagai nama jalan di Gowa, Jalan Tun Abdul Razak. Menurut Zainuddin Maidin, saat Tun Abdul Razak berkunjung ke Sulawesi pada tanggal 2 Mei 1972, ia dianugerahi gelaran bangsawan Makassar La Tatta Amralla Daeng Manesa, dipakaikan songkok, disisipkan keris pusaka bersalut emas berusia 200 tahun dan dihadiahi kapal pinisi.<sup>40</sup> Gelar kehormatan juga diberikan kepada Dato' Seri Najib ketika berkunjung ke Gowa. Gelarnya mengambil nama dari leluhurnya, I Mappadulung Daeng Mattimung Karaeng Sanrobone. Menurut Zulkarnain Abdul Rahman, Perdana menteri Malaysia Dato' Seri Najib Tun Razak pernah berkunjung secara resmi di Makassar pada tahun 2005 dan 2009 untuk menjejaki asal usul keluarganya di Makassar.<sup>41</sup>

I Mappadulung Daeng Mattimung Karaeng Sanrobone pernah berpesan kepada anak-anaknya agar ketika dia wafat yang menggantikannya sebagai raja Gowa adalah cucu laki-lakinya yang pertama, yaitu La Pareppa To Sappewalie Sultan Ismail, putra dari I Mariama Karaeng Patukangang. I Mariama menikah dengan Raja Bone La Patau, dan La Pareppa adalah putra pertama mereka. Sebagai keturunan langsung Raja Gowa, Karaeng Aji merasa lebih berhak menjadi Raja Gowa dari pada La Pareppa. Namun akhirnya, Karaeng Aji memilih untuk merantau. Ia meninggalkan Gowa pada tahun 1722 menuju Negeri Pahang. Di sana, Karaeng Aji berhasil menjadi Syahbandar dan mendapat gelar Toh Tuan. Ia kemudian menikahi gadis di negeri Pahang dan memiliki banyak keturunan di sana. Beberapa cucu dan cicitnya di kemudian hari menjadi orang sukses dan nomor satu di Malaysia di antaranya: Dato Seri Najib Razak, Tun Abdul Razak dan Dato Musa Hitam.

---

<sup>40</sup>Zainuddin Maidin, *Tun Razak: Jejak Bertapak Seorang Patriot* (Kuala Lumpur: Pemegang Amanah Yayasan Tun Razak dan Utusan Pub. & dist., 1997), h, 56

<sup>41</sup>Zulkarnain Abdul Rahman, *op.cit.*, h. 62.

### E. Eksistensi Bugis-Makassar di Malaysia Dewasa ini

Bagaimana keberadaan masyarakat Bugis-Makassar di Malaysia dewasa ini? Apakah mereka masih mempertahankan falsafah nenek moyang mereka? Salah satu ekspresi mereka diungkapkan lewat puisi yang dikarang oleh Dayana binti Dr. Haji Chaco:

Apabila temanku berbicara pakaian *baju bodo*, aku pula berbicara baju kurung.  
Apabila temanku berbicara keperkasaan hulu balang tanah Sulawesi, aku pula berbicara kegemilangan minda pemimpin Tanah Airku Malaysia.  
Apabila temanku berbicara kehebatan pelayar Bugis merentas lautan luas bergelora, akupun berbicara kemahiran generasiku melayari lautan internet.  
Apabila temanku bicara wibawa Arung Palakka di Tanah Bone, aku pula bicara wibawa generasi cucunya di Tanah Malaysia.  
Apabila temanku bicara generasi lamaku *Tau Reolo* menuntut ilmu silat, aku pula bicara generasi baruku menuntut ilmu teknologi zaman globalisasi.  
Apabila temanku bertanya apakah budaya nendamu ingin engkau pinggirkan? Aku menjawab aku tetap tidak akan melupakan siapa diriku.  
Apabila temanku bertanya apakah identiti bangsamu telah engkau hapuskan? Aku menjawab adat kesopanan dan budaya kerajinan nendaku masih juga kekal warisan amalanku.  
Apabila temanku bertanya bagaimana engkau melakar dirimu dari turunan nendamu sebagai generasi baru di Malaysia? Aku menjawab kami turunan nenda harus meneroka belantara minda, jati diri diperkasakan sebagai generasi baru.  
Kami generasi baru ingin melayari lautan ilmu untuk menjejak pulau-pulau mutiara.  
Kami generasi baru ingin menjadi generasi perkasa pelopor kegemilangan bangsa.  
Kami generasi baru ingin mengangkat dan melakar sebuah bangsa yang gemilang.  
Kami generasi baru ingin melahirkan ramai cendekiawan, ahli akademik, ahli korporat, pakar-pakar perobatan, jurutera.  
Malah kalau boleh generasi baru kami harus menjajah bulan menjadi angkasawan berbilang.  
Kami generasi baru pelopor minda insan kelas pertama.  
Kami generasi baru berwawasan melekak diri insan hadhari.  
Kami generasi baru turunan nenda harus bangun dan terus bangun.  
Di Tanah Malaysia bumi kami yang permai dan penuh berkat ini.<sup>42</sup>

Dari uraian di atas menunjukkan bahwa masyarakat Bugis-Makassar yang berdiaspora di Malaysia dewasa ini masih memegang teguh falsafah politik nenek

---

<sup>42</sup>Chacho hj. Bulah, Menjana Bangsa Bermaruah, Progresif dan Dihormati serta Berminda Kelas Pertama: Kronologi Seminar Komuniti Bugis Sabah, *Prosiding Bugis Sabah 2007: Memperkasa Citra dan Jati Diri* (Universiti Sabah Malaysia, 2008), h. 91-92.



moyangnya. Meskipun diakui bahwa terdapat juga perantau Bugis-Mekassar kurang memiliki skill atau ilmu pengetahuan memadai untuk menunjang kesuksesan mereka, sehingga mereka bekerja di perkebunan dan perusahaan-perusahaan swasta dengan gaji yang rendah. Namun, kebanyakannya mereka bekerja pada level ekonomi menengah dan atas.

Masyarakat Bugis Makassar kebanyakan ditemui di negeri Johor, Selangor, dan Sabah, meskipun di negeri-negeri lain tetap ada. Menurut Rahilah Omar dkk, Sejak awal kedatangan masyarakat Bugis-Makassar ke Semenanjung Tanah Melayu, khususnya ke Johor, mereka telah berhasil menempatkan nama suku mereka dalam sejarah lokal, sehingga eksistensi masyarakat Bugis-Makassar di Johor dapat dikatakan lebih menonjol dari pada etnik lainnya.<sup>43</sup> Rahilah Omar menjelaskan bahwa kedatangan orang Bugis ke Tanah Melayu, khususnya ke Johor, berbeda dengan kedatangan orang Jawa. Boleh dikatakan tidak banyak orang Bugis yang menjadi kuli atau buruh kontrak.<sup>44</sup>

Sementara itu, Bugis-Makassar di Sabah yang bekerja dalam sektor ekonomi lemah jumlahnya sangat kecil. Arsiah Bahron mengatakan bahwa keterlibatan masyarakat Bugis Makassar dalam sektor pengangkutan, peternakan, perladangan dan pertanian adalah skalanya cukup kecil. Kebanyakan mereka memegang jabatan pengurusan menengah dan atas, seperti perkhidmatan negeri dan persekutuan, pengamal perobatan, pengamal perundangan, usahawan, kontraktor, dan ahli politik.<sup>45</sup>

Dalam aspek politik, keberadaan Bugis-Makassar di Malaysia memberi sumbangan yang cukup signifikan dalam percaturan politik, terutama dukungan mereka dalam Pilihan Raya dalam mengantar keberhasilan Dato seri Najib Tun Abdul Razak sebagai Perdana menteri Malaysia saat ini.

## F. Kesimpulan

Falsafah politik masyarakat Bugis-Makassar pada esensinya adalah integrasi nilai-nilai universal Islam dengan falsafah nenek moyang mereka, berupa budaya politik dan konsep demokrasi. Budaya politik mencakup konsep *siri'* (harga diri) dan sistem *pangngaderreng*, Sementara konsep demokrasi memuat konsep kesepakatan antara tomanurung dengan para pemimpin lokal untuk memimpin masyarakat Bugis Makassar, dan konsep *ajoareng-joa* sebagai konsep relasi *patron-client*. Falsafah politik tersebut dipegang teguh oleh masyarakat Bugis Makassar dalam berdiaspora.

---

<sup>43</sup>Rahilah Omar, dkk, *op.cit.*, h. 41

<sup>44</sup>*Ibid.*, h. 57

<sup>45</sup>Arsiah Bahron, Penglibatan, Peranan dan Sumbangan Komuniti bugis Sabah dalam bidang Ekonomi dan Sumber Daya manusia di Sabah, *Prosiding Bugis Sabah 2007: Memprakarsa Citra dan Jati diri*, Universiti Sabah Malaysia, 2008), h. 58

Falsafah perantauan masyarakat Bugis-Makassar telah menghantar keberhasilan mereka menjadi raja di Johor dan membangun kerajaan Islam yang berdaulat di Selangor. Beberapa figur yang melegenda di Malaysia, di antaranya Daeng Selili di Perak, Opu Daeng lima bersaudara yang generasinya saat ini masih memangku jabatan sebagai raja di Johor dan Selangor, dan Karaeng Aji yang generasinya menjadi perdana menteri di Malaysia saat ini.

Generasi Bugis-Makassar di Malaysia saat ini pada umumnya masih memegang teguh falsafah politik nenek moyang mereka, sehingga mereka tetap memainkan peran yang cukup signifikan, baik dalam aspek politik maupun aspek pendidikan, dan ekonomi. Keterlibatan msyarakat Bugis-Makassar dalam sektor pekerjaan kasar seperti kuli bangunan pengangkutan, peternakan, perladangan dan pertanian adalah skalanya yang cukup kecil. Kebanyakan mereka memegang jabatan pengurusan pada level menengah dan atas, seperti perkhidmatan negeri dan persekutuan, pengamal perobatan, pengamal perundangan, usahawan, kontraktor, dan ahli politik

Tulisan ini diharapkan dapat menyumbang untuk khazanah intelektual dalam memahami falsafah politik masyarakat Bugis-Makassar dan perantauan mereka di Malaysia. Selain itu, tulisan ini diharapkan dapat menyumbang bagi kedua Negara, Indonesia khususnya Sulawesi Selatan dan Malaysia untuk semakin mempererat hubungan keduanya pada masa yang akan datang.<sup>\*\*\*</sup>

## KEPUSTAKAAN

- Adullah, Hamid. *Manusia Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis terhadap Pola Tingkah Laku Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar*. Cet. I; Jakarta: Inti Dayu Press, 1985.
- Andaya, Leonard Y. "Diaspora, Identitas, dan Islam di Negeri Malaya." Dalam *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara* (ed. Andi Faisal Bakti) Makassar: Innawa, 2010
- Andaya, Barbara Watson Gender, Islam and the Bugis Diaspora in the Nineteenth and Twentieth Century Riau, *Sari* 21 (2003) h. 77-108
- Bahron, Arsiah. Penglibatan, Peranan dan Sumbangan Komuniti bugis Sabah dalam Bidang Ekonomi dan Sumber Daya manusia di Sabah, *Prosiding Bugis Sabah 2007: Memprakarsa Citra dan Jati diri*. Universiti Sabah Malaysia, 2008
- Bakti, Andi Faesal. "Pengantar," dalam *Diaspora Bugis di Alam Melayu Nusantara*. Cet. I; Makassar: Innawa, 2010.
- Bruneau, Michele. Diaspora, Transnationalism, and Identity, dalam Rainer Baubock dan Thomas Faist (ed.) *Diaspora and Transnationalism: Concept, Theory and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010
- Breglia, Lisa. *Monumental Ambivalence: the Politics of Heritage*. Austin: University of Texas Press, 2006
- Bulah, Hj. Chacho hj. Menjana Bangsa Bermaruah, Progresif dan Dihormati serta Berminda Kelas Pertama: Kronologi Seminar Komuniti Bugis Sabah, *Prosiding Bugis Sabah 2007: Memperkasa Citra dan Jati Diri*. Universiti Sabah Malaysia, 2008.
- Farid, Andi Zainal Abidin. *Sejarah Sulawesi Selatan: Capita Selecta*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1999.
- Fattah, Rafiuddin Afkari Hj. Abdul dkk. Penghijrahan Masyarakat Bugis ke Alam Melayu: Kajian Kes Bugis di Indra Hilir Riau, *Seminar Serumpun Melayu V*, FIB, universiti Hasanuddin dengan UKM, 8-9 Juni 2011, h. 2
- Hamid, Abu. *Pengembaraan Orang Bugis*. Makassar: Pustaka Refleksi, 2004
- Hooker, Virginia Matheson. Pengenalan, dalam Raja Ali Haji. *Tuhfat al-Nafis*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan dan Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998
- Hussin, Nordin. Kata Pengantar dalam Sadjarah Riouw Lingga dan Daerah Taaloqnya. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2013.
- Ibrahim, Anwar. *Sulesana: Kumpulan Esai tentang Demokrasi dan Kearifan Lokal*. Makassar: Universitas Hasanuddin, 2003

- Jumadi, Konsep Demokrasi Tomanurung, *Jurnal Ar-Risalah*, Vo. 10, No. 2, November 2010, p. 391-402.
- Kim, Khoo Kay. Raja Lumu/Sultan Salehuddin: The Founding of the Selangor Dynasty. *JMBRAS*, Vol. 58, Part 2, 1985.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Cet. IV; Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mayring, Philipp. Qualitative Content Analysis, *Forum Qualitative Social Research*, Vo. 1, No. 2, Art. June (2009).
- Mattulada. *Lato: Suatu Lukisan Analisa terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*, Ujungpandang: Hasanuddin University Press, 1995.
- Marzuki, M. Laica. *Siri': Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis Makassar: Sebuah Telaah Filsafat Hukum*. Ujungpandang: Hasanuddin University Press, 1995.
- Omar, Rahilah dkk. Sejarah Kedatangan Masyarakat Bugis di Tanah Melayu: Kajian Kes di Johor, *JEBAT* 36 (2009), h. 41-61.
- Pababbari, Musafir. *Islam dan Politik Lokal: Studi Sosiologis atas Tarekat Qadiriyyah di Mandar*. Makassar: Lintas, 2007
- Pelras, Christian. *Patron Client Ties Among the Bugis and Makassarese of South Sulawesi*, Dipresentasikan di Konferensi Sulawesi Selatan di Monash University Melbourne, 1981.
- Poellinggomas, Edward L "Keserasian dalam Dunia Nilai Bugis Makassar," dalam *Bugis Makassar: Suatu Tinjauan Historis terhadap Pola Tingkah Laku Pandangan Hidup Manusia Bugis Makassar* Cet. I; Jakarta: Inti Idayu Press, 1985.
- Putra, Heddy Shi Ahimsa Minawang. *Hubungan Patron Klien di Sulawesi Selatan*. Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1988.
- Rahman, Zulkarnain Abdul. *Hubungan Sejarah Melaka-Makassar*. Melaka: IKSEP, 2013.
- Rahim, A.Rahman. *Nilai-Nilai Utama Budaya Bugis*. Cet.III; Ujungpandang, 1992.
- Sasrawat, Indra. Diaspora Orang Luwu di Negeri Melayu, *Compasiana*, 14 Februari 2012
- Windsted. A History of Selangor, *JMBRAS*, Vol. XIII, Pt. III, 1934
- Yani, A. Ahmad. Tafsir Ulang Ajjoareng Joa sebagai Nilai Kepemimpinan Orang Bugis. *Bunga RampaiKepemimpinan Lokal Sulawesi Selatan: Transformasi Nilai dan Ajaran Kepemimpinan Kuno di Sulawesi Selatan dalam Kehidupan Bernegara*. Makassar: Accae Publishing, 2007.



# MASYARAKAT BERBILANG KAUM DAN ETNIK DI MALAYSIA : SATU TINJAUAN HISTORIKAL<sup>1</sup>

**Zulhilmi Paidi**

*Pusat Pengajian Umum  
Kolej Sastera dan Sains Universiti Utara Malaysia  
(zul1085@uum.edu.my)*

## **Abstrak**

*Malaysia telah dibina atas dasar kerjasama dan toleransi antara kaum. Proses yang dilalui masyarakat di negara ini telah melahirkan sebuah masyarakat yang dikenali sebagai masyarakat majmuk atau masyarakat berbilang etnik ataupun multi ethnic society. Ia membawa maksud bahawa masyarakat di Malaysia mengandungi lebih dari satu kumpulan bangsa yang setiap dari mereka mempunyai sifat-sifat yang unik dan tersendiri serta kelainan antara satu sama lain. Keunikan dan kelainan ini terpancar dalam nilai-nilai dan amalan yang dipegang oleh bangsa tersebut, simbol-simbol kebudayaan serta perlakuan mereka. Kewujudan masyarakat baru di wilayah ini kemudiannya di makmurkan lagi dengan penggabungan Tanah Melayu berserta Sabah dan Sarawak pada 16 September 1963. Masyarakat Malaysia pasca 1963 adalah masyarakat berbilang kaum dan etnik yang menjadi tiang kemajuan Malaysia sebagai negara merdeka. Justeru kertas kerja ini akan mengupas perkembangan pembentukan masyarakat majmuk di Malaysia bermula dengan kewujudan masyarakat Melayu dan kehadiran imigran dari India dan China.*

## **PENDAHULUAN**

57 tahun Malaysia telah mengecapi kemerdekaan dari cengkaman penjajah. Hampir 400 ratus tahun Portugis, Belanda. British dan Jepun menjadi tuan kepada Malaysia yang makmur ini dan ini semua berakhir pada tarikh 31 Ogos 1957. Hasil proses penjajahan yang panjang, kini telah wujud satu masyarakat yang berbilang kaum atau etnik. Mereka datang sebagai tetamu pada mulanya tetapi akibat ketamakan, penjajah-penjajah ini akhirnya menimbulkan masyarakat yang unik pada pandangan mata tetapi kronik di dalamnya. Lain pada yang tersurat dan lain pada yang tersirat. Matlamat untuk mengaut

---

<sup>1</sup> Kertas kerja ini dibentangkan di International Conference "Islam and Muslim Societies in Southeast Asia : Towards a Better Future" bertempat di Alauddin State Islamic University Makassar pada 4-6 November 2014.

sebanyak mungkin kekayaan tanah Melayu menyebabkan perubahan yang amat besar dan berisiko ini berlaku iaitu dari satu masyarakat satu komuniti kepada satu masyarakat pelbagai komuniti. Fenomena ini dengan jelas telah dinyatakan oleh Cheah Boon Kheang:

“ A plural society had emerged largely in the British interests of opening up Malaya. By allowing uncontrolled immigration of Chinese and Indians into the country, they were responsible for the situation in 1931 when Malays were outnumbered in their own country ...” (Cheah Boon Kheang, 1983:15)

Berdasarkan kenyataan yang tersebut di atas kertas kerja ini akan cuba melihat lebih jauh bagaimanakah masyarakat berbilang etnik ini terbentuk dan apakah faktor-faktor yang telah menyebabkan kedatangan imigran-imigran dan bagaimana masyarakat yang terbentuk ini berkembang.

## **MASYARAKAT MAJMUK**

Terdapat berbagai definisi bagi menerangkan maksud konsep masyarakat majmuk. Menurut kamus Oxford, Sosiologi (1998) istilah masyarakat majmuk boleh ditafsirkan sebagai beberapa buah masyarakat yang dibahagikan kepada berbagai bahasa, etnik, ugama atau kumpulan-kumpulan bangsa. Ia juga adalah bersamaan dengan perkataan masyarakat berbilang budaya seperti yang terdapat di Amerika Syarikat dan Brazil pada hari ini.

Usaha pertama telah dilakukan oleh J.S Furnivall (1948) semasa beliau membuat kajian di Indonesia dan Burma. Konsep masyarakat majmuk menurut perspektif J.S. Furnivall;

*“ Masyarakat Burma dan Jawa benar-benar merupakan satu kemajmukan kerana mereka (penduduknya) bercampur tetapi tidak bergabung. Tiap-tiap kelompok berpegang kepada agama, idea dan cara hidup masing-masing. Sebagai individu mereka bertemu tetapi hanya di pasar dalam urusan jual beli. Disini timbul masyarakat majmuk dimana dalam suatu unit politik yang sama tiap-tiap bahagian komuniti yang berbeza tinggal berdampingan tetapi berasingan. Malahan dalam bidang ekonomi terdapat pembahagian buruh mengikut garis ras.”*

Walaupun pada dasarnya wujud persefahaman dan kerjasama di antara kaum-kaum tersebut, tetapi pada hakikatnya masing-masing menjalankan kehidupan secara berasingan dan mengamalkan pengendalian ekonomi yang berbeza. Menurut Furnivall lagi, kewujudan kelompok ini adalah kesan daripada dasar-dasar penjajah yang membawa masuk buruh-buruh asing mengikut keperluan ekonomi penjajah, akhirnya wujud percampuran antara kaum tetapi

mereka ini tidak bergabung dan masing-masing mengamalkan cara hidup tersendiri. Manakala menurut M.G. Smith dalam kamus Oxford Sosiologi menerangkan bahawa masyarakat majmuk turut terbentuk hasil dari kesan penjajahan yang telah membawa masuk berbagai budaya pada masyarakat yang dijajah. Perbincangan beliau adalah berkenaan masyarakat plural yang terdapat di kepulauan Caribbean dan Afrika Selatan.

Seterusnya menurut G. Saunders (1977), masyarakat majmuk adalah satu kelompok yang terdiri dari pelbagai bangsa yang membentuk satu populasi di mana mereka hidup secara berasingan. Mereka ini terpisah bukan hanya dari segi keturunan tetapi agama, bahasa, budaya, adat istiadat, makanan, pakaian serta pekerjaan dan tempat tinggal. Pada pandangan lain, Rupert Emerson mengatakan bahawa masyarakat yang terdapat di Tanah Melayu terpisah hampir ke seluruh aspek kehidupan, hanya satu ciri kesamaan iaitu mereka tinggal dalam satu negara (Milne dan Mauzy, 1978).

Seperti Furnivall dan Smith, J.E. Goldthorpe juga bersetuju bahawa kewujudan masyarakat majmuk adalah sejajar dengan dasar-dasar penjajah yang telah membawa masuk kaum-kaum luar ke Tanah Melayu. Menurut J.E. Goldthorpe (1984), di tempat-tempat bekas tanah jajahan terbentuk satu masyarakat yang dipanggil 'majmuk' yang mana mereka ini saling berhubung tetapi mengamalkan cara kehidupan yang berbeza dari segi keturunan, agama, adat istiadat dan bahasa. Penjajah British telah membentuk kependudukan yang berbeza diantara tiga bangsa utama ini berteraskan peranan ekonomi yang mereka mainkan. Bangsa Melayu diletakkan di kawasan kampung dan di luar bandar untuk menjalankan aktiviti pertanian dan perikanan, manakala masyarakat Cina berada di kawasan bandar untuk melakukan aktiviti perniagaan dan melombong bijih timah dan seterusnya masyarakat India tinggal di kawasan estet-estet getah untuk menjalankan pekerjaan menoreh getah (Watson, 1996). Suasana ini secara langsung menjadi pemangkin kepada pembentukan masyarakat majmuk di tanah Melayu dahulunya dan harini di Malaysia. Maka ini jelas membuktikan bahawa masyarakat majmuk adalah warisan penjajah dan ia merupakan perkara yang utama dalam pembentukan struktur sosial pada hari ini.

Daripada keterangan di atas dapat dirumuskan bahawa kewujudan masyarakat pelbagai kaum di Malaysia merupakan kesan peninggalan penjajahan Inggeris termasuk juga perpindahan penduduk yang berlaku. Uniknyanya di Malaysia daripada dahulu hingga ke hari ini, walaupun masyarakatnya hidup dalam suasana kemajmukan tetapi konsep perpaduan kaum dan setia kawan dapat terus diamalkan. Ini adalah satu budaya yang sihat hasil dari daya usaha semua kaum yang mahukan keamanan dan kesejahteraan demi tanahair tercinta. Ini terbukti dengan slogan hari kemerdekaan Malaysia yang bertemakan



“Keranamu Malaysia” yang mampu menguatkan lagi semangat cintakan negara dan sanggup berjuang hingga ke titisan darah terakhir demi menjaga maruah dan kedaulatan bumi Malaysia.

## **PEMBENTUKAN MASYARAKAT MAJMUK DI MALAYSIA**

Penduduk Malaysia terdiri daripada masyarakat pelbagai bangsa dan etnik. Pada dasarnya penduduk asal negara ini adalah masyarakat bumiputera di Semenanjung seperti orang Melayu, Jakun, Semelai, manakala di Sabah dan Sarawak seperti Kadazan, Murut, Iban dan sebagainya. Selain daripada itu wujud juga suku kaum lain seperti Indonesia, Cina dan India yang berpindah ke Malaysia (INTAN, 1991). Hasil daripada proses interaksi dan asimilasi antara kaum-kaum ini maka wujudlah masyarakat majmuk di Malaysia. Ini bukannya merupakan satu proses yang mudah dan singkat, ianya mengambil masa beratus-ratus tahun untuk mewujudkan konsep masyarakat majmuk seperti yang ada di Malaysia pada hari ini.

Perkembangan masyarakat majmuk di Malaysia bolehlah dilihat dari segi kemasukan buruh asing daripada negara China dan India oleh penjajah Inggeris serta perpindahan penduduk Indonesia. Ini bukan bermakna kemasukan bangsa-bangsa lain tidak penting, tetapi ketiga-tiga suku kaum di atas adalah mempunyai bilangan kemasukan yang ramai sehingga mempengaruhi komposisi penduduk di Malaysia.

Dengan kemasukan kaum-kaum ini, penduduk di Malaysia semakin bertambah dengan pesatnya. Menurut satu penilaian yang dikeluarkan oleh Jabatan Perangkaan atau Statistik pada tahun 1996, penduduk Malaysia berjumlah seramai 20.26 juta orang yang terdiri daripada 19.65 juta kaum bumiputera dan 907,000 bukan bumiputera. Daripada bilangan yang besar ini komposisinya adalah terdiri daripada 16.48 juta orang di semenanjung Malaysia, 2.16 juta orang di Sabah dan 1.92 juta orang di Sarawak. Dari sudut perangkaan mengikut kaum, 59% atau 12.13 juta adalah golongan bumiputera, 26% atau 5.34 juta kaum Cina dan 8% atau 1.52 juta kaum India (<http://st-www.cs.uiuc.edu/users/chai/malaysia-stats.html>).

Adalah menjadi satu yang signifikan untuk mengetahui bagaimana terjadinya masyarakat majmuk di Malaysia. Pertama sekali, perhatian akan di berikan kepada kemasukan buruh asing daripada negara China dan India sebagai pemangkin kepada kegiatan ekonomi kapitalis barat di Tanah Melayu dan seterusnya akan membincangkan tentang perpindahan masyarakat Indonesia sebagai satu penghijrahan masyarakat di antara kepulauan Melayu bagi memperbaiki taraf kehidupan mereka.

## **LATAR BELAKANG KAUM DI MALAYSIA**

### **Melayu**

Orang Melayu dianggap sebagai penduduk asal atau peribumi Tanah Melayu. Nenek moyang orang Melayu telah berhijrah ke Asia Tenggara dari Indo-China atau dari daerah Yunan lebih 3500 tahun dahulu. Penghijrahan orang Melayu Pesisir atau Orang Asli ke Tanah Melayu pada zaman Gangsa Besi (300 S.M.) merupakan titik permulaan kepada pembentukan masyarakat Melayu tradisi. Kehidupan orang Melayu Deutero atau Melayu Pesisir ini terus berkembang dan memenuhi aspek-aspek kehidupan seperti sosial, ekonomi, politik, kepercayaan dan kesusasteraan.

### **Cina**

Kedatangan dan penghijrahan orang-orang Cina ke Tanah Melayu bermula sejak awal abad ke-15 lagi iaitu semasa zaman kerajaan Melayu Melaka. Orang-orang Cina mula datang dan menetap di Melaka sebelum Portugis menawan Melaka lagi. Mereka datang atas dasar berdagang dan negara sahabat. Keturunan Baba dan Nyonya adalah merupakan masyarakat kaum Cina yang terawal terbentuk dan ianya wujud hasil percampuran dengan masyarakat Melayu iaitu hasil hubungan persahabatan antara Negara China dan kerajaan Melaka, di mana Sultan Mansur Syah telah dikahwinkan dengan Puteri Hang Li Po dari China sebagai tanda persahabatan. Kedatangan secara besar-besaran yang berlaku kemudiannya pula adalah dipengaruhi oleh faktor-faktor lain yang berlaku di negeri China dan Tanah Melayu sendiri pada waktu itu.

### **India**

Kedatangan dan penghijrahan masyarakat India ke Tanah Melayu juga telah bermula sejak awal lagi dan banyak berkait dengan perdagangan di negeri Melayu Tua seperti di Gangga Negara dan Beruas juga tidak ketinggalan Melaka. Penempatan terawal mereka ialah di Melaka di tempat yang kini dikenali Tanjung Keling. Mereka pada awalnya adalah pedagang yang berkahwin dengan orang tempatan dan maka kerana itu wujud satu golongan India campuran Melayu yang berdasarkan agama iaitu India Muslim. Kemasukan mereka secara besar-besaran pula kemudiannya adalah juga seperti kaum Cina adalah akibat dipengaruhi oleh faktor-faktor di negeri mereka dan Tanah Melayu sendiri pada ketika itu.

Kegemilangan dan kemakmuran perdagangan di Melaka bukan sahaja menjadi tarikan oleh pedagang-pedagang China, Arab dan India malahan ianya telah menarik minat bangsa-bangsa lain terutamanya Eropah. Portugis merupakan bangsa Eropah yang pertama datang ke Melaka untuk tujuan perdagangan. Bermula dengan matlamat untuk berdagang, akhirnya secara

diam-diam Melaka dikhianati dan telah jatuh ke tangan Portugis pada tahun 1511 dan kesultanan Melaka yang diketuai oleh Sultan Mahmud Shah telah diturunkan dari takhta. Kepentingan Melaka pada pandangan orang Portugis sebagai sebuah pelabuhan dan pusat perdagangan tidak dapat dinafikan.

Maka kerana itu tidaklah hairan masyarakat berbilang bangsa telah wujud atas dasar sebagai sebuah pusat perdagangan antarabangsa, Melaka adalah sebuah bandaraya kosmopolitan. Ia didiami oleh pelbagai jenis kaum atau suku kaum. Penduduk Melaka bukan hanya terdiri daripada pelbagai kaum dari Nusantara sahaja, bahkan berbagai bangsa dari berbagai tempat di dunia ini, menganjur ke negeri China di timur Melaka dan melewati Semenanjung Arab di bahagian baratnya sehingga terdapat 84 jenis bahasa yang berbeza dipertuturkan, namun bahasa perantaraan adalah Bahasa Melayu (Kernial Singh.1983:10).

Setelah penaklukan Portugis oleh Melaka barulah dapat dilihat komposisi sebenar rakyat yang mendiami tanah Melayu atau Melaka khususnya pada waktu itu. Walaupun pada waktu kegemilangan Melaka bolehlah dikatakan masyarakat berbilang bangsa telah wujud tetapi nyatalah ianya hanya bersifat sementara sahaja. Fakta yang wujud pada masa penjajahan Portugis dan kuasa lain selepas itu adalah masyarakat yang ada hanyalah dianggotai oleh bangsa Melayu sahaja dan hanya sebilangan kecil masyarakat asing hasil peninggalan pedagang seperti masyarakat Baba dan Nyonya, juga masyarakat India muslim.

### **Faktor-faktor Penghijrahan Kaum Cina**

Setelah kejatuhan Melaka kuranglah kedatangan masyarakat asing ke tanah semenanjung ini melainkan atas tujuan berdagang dengan penjajah sahaja. Tetapi dengan penguasaan bangsa Eropah seperti Portugis dan Belanda di Melaka kebanyakan pedagang berat hati untuk singgah di tanah semenanjung kerana cara perdagangan pihak barat yang banyak berorientasikan cukai yang tinggi. Ini berlaku buat beberapa waktu hinggalah kedatangan British. Maka adalah jelas pada waktu itu masyarakat Melayu masih unggul sebagai satu satunya bangsa tunggal ditanah semenanjung.

Angin perubahan mula dirasakan dengan jelas pada 1824 selepas perjanjian diantara Belanda dan British untuk memisahkan wilayah penguasaan mereka di Asia Tenggara. British mula mengambil peranan sebenar bagi menguasai kawasan di tanah semenanjung dan pada 1874 iaitu selepas Perjanjian Pangkor segalanya berubah. Ketamakan untuk mengaut sebanyak mungkin keuntungan di tanah yang kaya dengan hasil mahsul dan bahan mentah ini, mereka telah membawa masuk secara besar-besaran imigran dari China dan India.

Terdapat banyak faktor yang menyokong kepada berlakunya penghijrahan orang Cina dan India ke Tanah Melayu di antara tahun 1870 – 1940. Faktor-faktor berkenaan selain berkait rapat dengan dasar British juga banyak berkait dengan keadaan imigran-imigran itu sendiri. Maka kerana itu bolehlah dilihat bahawa faktor-faktor kedatangan mereka ini adalah berdasarkan kepada beberapa faktor-faktor penarik dan penolak.

### **Faktor Penolak**

#### **a) Sosial**

Kebanyakan penduduk Cina pada masa itu sebahagian besarnya terdiri daripada golongan petani. Masalah pertambahan penduduk yang semakin meningkat antara tahun 1751-1851 telah menyebabkan wujudnya masalah kekurangan tanah pertanian ekoran daripada ketidakseimbangan penduduk. Oleh itu telah wujud masalah kebuluran. Selain itu bencana alam yang berlaku juga telah memburukkan keadaan. Ini diikuti dengan masalah banjir dan kemarau yang telah memusnahkan harta benda dan hasil tanaman mereka (Idris.1994: 57).

#### **b) Ekonomi**

Kemerosotan taraf hidup penduduk di negara China semakin meruncing ekoran daripada kegagalan mereka membayar cukai-cukai yang tinggi pada pertengahan abad ke-19, di mana dianggarkan 60-90 peratus penduduk tidak mempunyai tanah pertanian mereka sendiri. Keadaan ini telah diburukkan dengan kemasukan orang asing iaitu bangsa Manchu dan juga Eropah. Kegiatan perniagaan yang dijalankan turut terjejas ekoran daripada penguasaan perniagaan yang dijalankan turut terjejas ekoran daripada penguasaan barang-barang asing (ibid:57).

#### **c) Politik**

Pada awal abad ke 19 keadaan politik masyarakat Cina adalah kucar-kacir di mana berlaku berbagai-bagai pemberontakan. Salah satu daripadanya ialah Pemberontakan Taiping dimana rakyat China menentang pemerintah Dinasti Manchu yang dianggap orang asing. Ketidakstabilan politik ini telah menggalakkan ramai penduduk keluar daripada negeri itu untuk berhijrah ke tempat lain yang menjanjikan keuntungan seperti Amerika dan Tanah Melayu sendiri (ibid:57).

### **Faktor Penarik**

#### **a) Ekonomi**

Perkembangan perusahaan bijih timah pada pertengahan abad ke sembilan belas dan perusahaan getah pada awal abad ke dua puluh juga telah menarik minat orang Cina. Harga bijih timah yang melambung tinggi pada tahun 1898

telah mengakibatkan penghijrahan orang Cina secara beramai-ramai ke Tanah Melayu. Dalam tahun-tahun 1899 – 1900, kira-kira 100,000 orang Cina telah datang menetap di Negeri-negeri Melayu Bersekutu. Malahan menjelang tahun 1901, terdapat lebih ramai orang Cina daripada orang Melayu di Perak dan Selangor (Purcell. 1967:297). Perkembangan perusahaan getah di Tanah Melayu telah juga menarik minat orang Cina. Pada tahun 1931, 35% daripada jumlah penduduk Tanah Melayu yang terlibat dalam penanaman getah terdiri daripada orang Cina.

**b) Sosial**

Daya usaha penduduk Kwangtung dan Fukien itu sendiri juga merupakan faktor sampingan. Menurut Victor Purcell, daya usaha penduduk Kwangtung dan Fukien merupakan satu faktor penting bagi penghijrahan mereka ke Tanah Melayu. Sifat suka mengembara penduduk tersebut telah mendorong mereka untuk memulakan penghidupan baru di seberang laut (Ibid:297).

**c) Politik**

Pemerintahan Inggeris di Negeri-negeri Melayu Bersekutu juga merupakan satu faktor. Menjelang tahun 1875 pihak Inggeris telah berjaya memulihkan keamanan di Perak, Selangor dan Sungai Ujong yang kaya dengan bijih timah. Pemerintahan British melalui Sistem Residen telah memberi jaminan keselamatan harta dan nyawa. Ini telah mendorong lebih ramai orang Cina untuk ke negeri-negeri Melayu tersebut. Pembentukan Negeri-negeri Melayu Bersekutu pada tahun 1896 telah mewujudkan sistem kerajaan yang lebih cekap dan menjamin kestabilan politik. Ini telah menambahkan penanaman modal di Negeri-negeri Melayu Bersekutu oleh pelabur-pelabur Eropah ke Negeri-negeri Selat. Perusahaan bijih timah dan getah mula berkembang dengan pesat dan terdapat keperluan tenaga buruh yang banyak. Keadaan sedemikian telah menarik orang Cina. Malahan Kerajaan Inggeris telah menggalakkan penghijrahan orang Cina ke Tanah Melayu bagi tujuan membangunkan ekonominya. Tiada terdapat sebarang sekatan ke atas penghijrahan masuk semua kaum ke Tanah Melayu sehingga tahun 1929 (Idris. 1994: 58)

**d) Perkembangan Sains dan Teknologi**

Satu lagi faktor yang penting ialah pengenalan perkhidmatan kapal-kapal stim. Kewujudan perkhidmatan kapal-kapal stim telah menggalakkan penghijrahan orang Cina secara beramai-ramai ke Tanah Melayu. Kapal-kapal stim telah membekalkan satu kaedah perjalanan laut yang bukan sahaja cepat tetapi murah untuk membolehkan penghijrahan secara beramai-ramai itu dapat dijalankan (Purcell.1967: 297).

### **Faktor-Faktor Penghijrahan Kaum India**

Kedatangan imigran kaum India pula pada dasarnya adalah kerana faktor-faktor yang sama telah membawa atau menyebabkannya berlaku penghijrahan orang Cina. Perbezaannya hanyalah pada segi jumlah orang yang telah melakukan penghijrahan itu, iaitu penghijrahan orang India itu kurang daripada penghijrahan orang Cina di antara tahun 1870 – 1940. Secara ringkasnya faktor-faktor utama yang telah membawa kepada penghijrahan orang India itu adalah seperti di bawah.

#### **Faktor Penolak**

##### **a) Sosial**

Kesengsaraan sosial telah menggalakkan ramai orang India untuk berhijrah ke Tanah Melayu bagi memulakan penghidupan baru. Pertambahan penduduk yang amat ketara telah menyebabkan kawasan tanah pertanian dan peluang-peluang pekerjaan adalah terhad. Bilangan penduduk negeri India telah bertambah daripada 130,000,000 orang pada tahun 1845 ke 390,000,000 orang pada tahun 1941(Ooi Jin Bee. 1967:118). Keadaan diburukkan lagi oleh banjir dan kemarau yang melanda disamping wabak penyakit seperti malaria dan beriberi.

Sistem kasta yang menjadi amalan pula menambahkan lagi masalah di mana kaum dikasta rendah terus tertindas. Sistem kasta yang menghadkan mobiliti sosial dan ekonomi juga telah menggalakkan orang India dari kasta-kasta rendah untuk berhijrah ke Tanah Melayu. Lebih satu pertiga daripada jumlah orang India yang berhijrah dari Madras ke Tanah Melayu pada tahun 1931 berasal dari kasta-kasta rendah.

##### **b) Ekonomi**

Ramai petani kehilangan tanah akibat kegagalan membayar cukai-cukai kerajaan yang tinggi atau hutang-hutang kepada peminjam-peminjam wang. Kesengsaraan kaum petani India telah bertambah buruk akibat malapetaka-malapetaka seperti banjir, kebuluran dan epidemik-epidemik. Sementara itu kenaikan harga barang-barang makanan utama yang tidak seimbang dengan kenaikan gaji (Idris.1994:58-59).

##### **c) Politik**

Di segi politiknya pula dasar kerajaan yang diuruskan oleh British banyak mengenakan cukai dan kadar bunga yang tinggi. Ini menyebabkan ramai rakyat kehilangan hak pada tanah mereka. Disamping itu penjajahan British mengakibatkan dasar-dasar yang banyak tidak berpatutan kepada rakyat.

## **Faktor Penarik**

### **a) Ekonomi**

Perkembangan pertanian dagangan (terutamanya getah dan kemudiannya kelapa sawit) telah mengakibatkan kemasukan orang India secara beramai-ramai ke Tanah Melayu mulai awal abad kedua puluh. Penghijrahan orang India yang paling ramai berlaku antara tahun-tahun 1911 – 1912, iaitu semasa harga getah melambung tinggi. Kawasan tanaman getah telah bertambah daripada kira-kira 50,000 ekar pada tahun 1900 ke 3,272,000 ekar pada tahun 1938. Bilangan penduduk India di Tanah Melayu telah bertambah daripada kira-kira 270,000 orang pada tahun 1911 ke 470,181 orang pada tahun 1921.

### **b) Politik (Dasar Kerajaan British)**

Sama seperti penghijrahan orang Cina, dasar-dasar kerajaan Inggeris pada masa itu juga merupakan satu faktor yang penting di dalam penghijrahan orang India ke Tanah Melayu. Kerajaan Inggeris di Tanah Melayu telah menggalakkan penghijrahan orang India ke Tanah Melayu bagi memenuhi keperluan tenaga kerja di ladang-ladang dan perkhidmatan kerajaan. Orang Punjabi (terutamanya orang-orang Sikh) telah dibawa masuk untuk berkhidmat dalam pasukan-pasukan polis dan keselamatan. Orang India yang berpendidikan Inggeris dari India dan Sri Lanka telah dibawa masuk untuk berkhidmat dalam perkhidmatan-perkhidmatan perkeranian dan teknikal. Penghijrahan buruh-buruh India Selatan telah digalakkan bagi memenuhi keperluan tenaga dalam pemninaan jalan-jalan raya dan keretapi. Malahan pada tahun 1887, Kerajaan Negeri-negeri Selat telah menyumbangkan subsidi sebanyak \$30,000 bagi mengurangkan tambang kapal stim. Subsidi ini telah ditarik balik pada tahun 1892.

Selain itu terdapat dua kategori buruh imigran India di semenanjung iaitu kumpulan banduan dan tawanan. Penjajah Inggeris di India membuang banduan India ke negeri jajahan mulai tahun 1790 hingga tahun 1860. Manakala tawanan pula dibawa dari Bangkahulu sesudah termeterinya Perjanjian Inggeris – Belanda 1824. Tenaga banduan dan tawanan ini diperlukan bagi membina jalan raya, landasan kereta api, jambatan dan bangunan kerajaan.

Kumpulan kedua terdiri daripada buruh kuli kontrak untuk ladang-ladang tebu, kopi dan kemudiannya getah. Satu kaedah pengambilan buruh India yang popular yang diperkenalkan oleh pihak penjajah ialah sistem 'Kangany'. Di bawah sistem ini pekerja ladang ditugaskan oleh majikan pulang ke India mencari rekrut yang akan diambil sebagai buruh untuk bekerja dengan 'kangany' itu sendiri. Lebih satu juta buruh imigran dari India berhijrah dengan kaedah ini sebelum dihapuskan pada tahun 1938.

Dari faktor-faktor di atas, jelaslah bahawa penghijrahan orang Cina dan India itu berkait rapat dengan keadaan di negeri masing-masing dan dasar kerajaan Inggeris pada tahun 1870 – 1940. Penghijrahan yang amat ketara dan bebas ini telah berlaku sehingga tahun 1929 apabila sekatan-sekatan mula dijalankan untuk mengawal penghijrahan ini. Jika diteliti secara mendalam, kerajaan Inggeris mempunyai sebab-sebab tertentu mengapa ia telah membenarkan penghijrahan itu berjalan tanpa sekatan sehingga tahun 1929. Sebab yang tidak syak lagi ialah kerana ia amat memerlukan tenaga kerja untuk membolehkannya mengeksploitasi sepenuhnya kegiatan ekonomi perlombongan dan perladangan getah di Tanah Melayu.

## **Proses Perubahan Komposisi Penduduk**

### **Perkembangan Imigran Kaum Cina**

Orang Cina yang telah berhijrah ke Tanah Melayu terdiri daripada pelbagai kelompok yang berbeza antara satu sama lain dari loghat, adat dan pengkhususan ekonomi. Malahan terdapat sikap permusuhan di antara mereka. Kelompok-kelompok utama orang Cina di Tanah Melayu ialah Hokkien, Kantonis, Hakka, Teochew dan Hailam. Mereka lazimnya cenderung menjalankan pekerjaan-pekerjaan yang berlainan dan tinggal bersama-sama dengan ahli-ahli kelompok sendiri. Orang Hokkien pada umumnya merupakan peniaga-peniaga dan pekedai-pekedai manakala orang Kantonis merupakan pelombong-pelombong dan tukang-tukang mahir (tukang kayu, tukang kasut, tukang besi). Kebanyakan orang Teochew merupakan pekedai-pekedai dan peladang-peladang. Mereka telah membuka ladang-ladang tebu di Province Wellesley dan Pulau Pinang dan ladang-ladang gambir serta lada hitam di Johor. Orang Hakka pada umumnya merupakan pelombong-pelombong manakala orang Hailam telah membuka kedai-kedai makanan dan membekalkan perkhidmatan-perkhidmatan domestik.

Kelompok orang Cina yang terbesar di Tanah Melayu ialah Hokkien. Pada tahun 1921, 32.4% (380656) daripada jumlah penduduk orang Cina di Tanah Melayu (1,124,777) terdiri daripada orang Hokkien (Ooi Jin Bee.1967:124-125). Jumlah peratus dan bilangan orang Cina di Tanah Melayu pada tahun 1921 mengikut kelompok-kelompok adalah seperti berikut:-



Kelompok	Jumlah	Peratus
Hokkien	380,656	32.4%
Kantonis	332,307	28.3%
Hakka	218,139	18.6%
Teochew	130,231	11.1%
Hailam	68,393	5.9%
Lain-lain	45,051	3.7%
<b>Jumlah</b>	<b>1,174,777</b>	<b>100%</b>

Bilangan penduduk Cina di Tanah Melayu telah bertambah dengan pesat pada abad ke 20. Malahan pada tahun 1941, orang Cina merupakan kaum terbesar di Tanah Melayu. Jumlah peratus penduduk Cina ialah 43% manakala bagi kaum Melayu ialah 41%. Tambahan dalam bilangan penduduk orang Cina di Tanah Melayu antara tahun-tahun 1901 – 41 adalah seperti berikut:-

Tahun	Bilangan Penduduk Tanah Melayu	Bilangan Penduduk Cina	Cina %
1901	1,227,195	583,396	48
1911	2,644,489	914,143	35
1921	3,338,545	1,170,551	36
1931	4,435,503	1,703,528	39
1941	5,545,173	2,418,615	44

(Ibid:135)

Kebanyakan orang Cina telah menetap di bandar-bandar perlombongan seperti Ipoh, Taiping, Kuala Lumpur dan Seremban serta di kawasan-kawasan ladang getah. Selepas Perang Dunia Kedua, penduduk Cina di Tanah Melayu lebih stabil. Peratus bilangan orang Cina yang dilahirkan di Tanah Melayu pada tahun 1957 ialah 74.4% (S.Aratsanam.1967:244). Pada tahun 1957, bilangan penduduk Cina di Tanah Melayu ialah 2,332,936 yang merupakan 37.1% daripada jumlah penduduk Tanah Melayu.

### Perkembangan Imigran Kaum India

Penghijrahan orang India secara beramai-ramai telah bermula dalam tahun-tahun 1880-an. Bilangan penduduk India di Negeri-negeri Selat dan Negeri-negeri Melayu Bersekutu telah bertambah daripada kira-kira 75,000 orang pada tahun 1891 kepada kira-kira 120,000 orang pada tahun 1901.

Pertumbuhan dan taburan penduduk India selepas tahun 1901 adalah berkait rapat dengan perkembangan perusahaan getah dan kelapa sawit. Bilangan penduduk India di Tanah Melayu seterusnya telah meningkat daripada 267,150 orang pada tahun 1911 kepada 471,536 orang pada tahun 1921 dan ke 621,774 orang pada tahun 1931. Pertambahan pesat penduduk imigran India berlaku di antara tahun 1911 hingga tahun 1931, pertambahan penduduk India di negeri-negeri Semenanjung adalah seperti berikut:

	1911	1921	1931
Negeri-negeri Selat	82,055	104,628	132,277
Negeri-negeri Melayu Bersekutu	172,465	305,219	379,996
Negeri-negeri Melayu Tak Bersekutu	12,639	61,781	110,951
<b>Jumlah Penduduk</b>	<b>267,159</b>	<b>471,628</b>	<b>623,224</b>

Sumber: Laporan Banci Penduduk, 1911 - 1931

Seperti imigran Cina, tarikan mencari rezeki yang lebih merupakan faktor buruh India berhijrah ke negara ini. Kebanyakan orang India yang datang ke sini pada mulanya berharap mendapat wang sebanyak mungkin untuk kemudiannya dibawa pulang ke India. Kepadatan penduduk India menyebabkan banyak yang menganggur. Tanah pertanian pula tidak mencukupi untuk menampung keperluan rakyat, khasnya di daerah-daerah selatan India. Kesempitan hidup serta penindasan tuan tanah terhadap petani miskin men-dorong mereka keluar mencari penghidupan di tempat baru terutamanya ke negara-negara di bawah naungan Inggeris. Penghijrahan keluar bererti percubaan untuk memperbaiki nasib dan kehidupan mereka. Kaum keluarga dan sahabat-handai yang berhijrah terlebih awal juga kemudian membawa kaum keluarga mencari rezeki di tempat baru.

## **Penubuhan Malaysia dan Kemasukan Bumiputera Sarawak dan Sabah**

Pada asasnya penduduk bumiputera di Sarawak boleh digolongkan kepada kaum Iban, Melayu, Dayak Darat, Melanau dan golongan peribumi yang tidak begitu ramai bilangannya seperti Kenyah, Kayan, Kedayan, Murut, Kelabit, Bisaya Penan dan lain-lain. Manakal di Sabah pula penduduknya bumiputeranya terdiri dari kalangan Dusun, Kadazan, Bajau, Murut, Bidayuh dan beberapa kelompok kecil yang lain. Adalah dipercayai golongan-golongan bumiputera di Sarawak dan Sabah ini pada dasarnya berasal dari kelompok Austronesia yang datang dari tanah besar Asia. Sama seperti bumiputera di Tanah Semenanjung masyarakat terawal mereka juga memulakan penempatan di awal di kawasan pantai dan lembah-lembah sungai.

Penubuhan Malaysia yang dicadangkan oleh Perdana Menteri Persekutuan tanah Melayu pada waktu itu iaitu Tunku Abdul Rahman telah mendapat sokongan yang baik dari kalangan pemimpin dan penduduk bumiputera di kedua-dua negeri. Hasilnya tertubuhlah Persekutuan Malaysia pada 16 September 1963. Ini bermakna sekali lagi bertuikarlah komposisi penduduk negara ini sekali lagi cuma apa yang berbeza ia membantu kestabilan kedudukan bumiputera dari segi jumlah dan dapat membantu mengelakkan kehancuran hidup bumiputera terutamanya Melayu dari terus dihipit oleh imigran Cina dan India.

## **Penghijrahan Masuk Bangsa-Bangsa lain.**

Selain daripada kemasukan besar-besaran orang-orang Cina dan India yang dibawa oleh British dan juga kemasukan bumiputera lain dari Sarawak dan Sabah, terdapat juga penduduk daripada keturunan bangsa lain memasuki negara ini, terutama sekali pada akhir abad yang ke 19. British melalui ketamakan dasarnya telah membawa masuk pula masyarakat Melayu –Indonesia dari Pulau Jawa Sumatera, Meksar dan Borneo untuk mengerjakan ladang-ladang kopi dan tebu mereka terutamanya di Selangor, Perak, Johor dan Negeri Sembilan. Biarpun kemasukan mereka adalah tidak ramai tetapi sedikit sebayak ia sepertimana masyarakat bumiputera Sarawak dan Sabah telah banyak membantu kestabilan jumlah penduduk di negara ini yang memungkinkan kehancuran andainya golongan imigran terutamanya Cina menguasai keseluruhan negara ini.

## **Kesimpulan**

Kesimpulan yang dapat dibuat daripada apa yang wujud di negara kita pada hari ini adalah British telah berjaya di dalam matlamat mereka untuk memastikan bahawa negara ini wujud di atas kehendak acuannya. Masyarakat Melayu yang tunggal dirasakan terlalu lemah untuk membangunkan negara sendiri, maka kerana itu jutaan imigran diperlukan agar cita-citanya untuk

mengaut segala kekayaan dan keuntungan negara ini akan tercapai. British sememangnya bertanggung jawab di dalam mengubah negara ini dari satu bangsa yang aman kepada satu masyarakat berbilang kaum yang longgar agar perpecahan yang ada dapat membantu mereka mengekalkan kuasa. Ketidakseimbangan ekonomi yang diwujudkan British sebenarnya adalah api dalam sekam yang sengaja dinyalakan untuk menanti hari yang sesuai untuk marak. Ini ditambah perit dengan jumlah penduduk yang ada, maka sesuai benarlah seperti yang dikeluhkan Za'aba

**"At present only in name is this a Malay country.** The Malays are outnumbered by the Chinese who swarm in the thousands every year and monopolise all the jobs, wealth and business of the country"

Biarpun kemasukan Sarawak dan Sabah banyak membantu mengembangkan kekuasaan masyarakat bumiputera terutamanya Melayu tetapi bara yang selama ini terpendam hanya menunggu masa untuk terbakar sebagaimana yang berlaku pada 13 Mei 1969. Itu merupakan bencana paling besar yang hadir akibat dari kegelojohan nafsu British yang menghasilkan masyarakat berbilang etnik di negara ini. Keadaan terus kekal sehinggalah Tun Abdul Razak mampu menyedari nasib bangsanya yang merempat dinegara sendiri.\*\*\*

## BIBLIOGRAFI

- Azmah Abdul Manaf.2001. *Sejarah Sosial Masyarakat Malaysia*. Kuala Lumpur: Utusan Publication
- Cheah Boon Kheang (1983). *Red Star Over Malaya: Resistance And Social Conflict During And After The Japanese Occupation Of Malaya 1941-46*. Singapore : Singapore University Press.
- Furnivall, J.S.1948.Colonial Policy and Practice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldthorpe, J.E.1984. *The Sociology of the Third World: Disparity and Development*,2<sup>nd</sup> Ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Institut Tadbiran Awam Negara (Intan) (1994). *Malaysia Kita*. Kuala Lumpur : INTAN.
- Kernal Singh Sandhu and Paul Wheatly (1983). *Melaka The Transformation Of A Malay Capital (1400 – 1980)*. Oxford : Oxford University Press.
- L. A. Mills (1961). *British Malaya 1824-67*. Singapore : Nanyang Printers Ltd.
- ‘Malaysian Population Numbers’ dalam (<http://st-www.cs.uiuc.edu/users/chai/malaysia-stats.html>)
- Marshall, Gordan.(Ed).1998.Oxford Dictionary of Sociology.(2<sup>nd</sup>. Ed). Oxford: Oxford University Press.
- Milne, R.S., Mauzy, D.K.1978. *Politics and Government in Malaysia*. Singapore: Federal Publication.
- Mohamad Idris Saleh, Che Su Mustaffa, Fuziah Shaffie (1994). *Sejarah Pembangunan Bangsa Dan Negara*. Kuala Lumpur : Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.
- Ooi Jin Bee (1967). *Land, People And Economy In Malaya*. London : Longmans.
- S. Aratsanam (1967). *Indians In Malaya And Singapore*. K.D. : Oxford University Press.
- Victor Purcell (1967). *The Chinese In Malaya*. Kuala Lumpur : Oxford University Press.
- Watson, Barbara & Leonard (1983). *History Of Malaya*. Kuala Lumpur : Mac Millian Publisher (M) Sdn. Bhd.
- Zainal Abidin Wahid (1983). *Sejarah Malaysia Sepintas Lalu*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Dan Pustaka.

# KONFLIK SOSIAL INTERAKSI ANTARUMAT BERAGAMA MASA KINI (Perspektif Teologi Sosial)\*

Oleh: Abbas\*\*

## I. PENDAHULUAN

Kajian tentang manusia menempati renking pertama karena manusia itu unik dalam perspektif teologis, perbedaan sosial dalam ragam dimensinya, seperti perbedaan agama, merupakan suatu keniscayaan, sungguhpun sebahagian manusia berupaya menjadikan keragaman tersebut menjadi monolitik.<sup>1</sup> Pencipta kehidupan, seperti bisa dibaca dalam beberapa informasi Kitab-Nya, memberikan ruang kebebasan kepada manusia untuk beriman atau bahkan tidak beriman sekalipun.<sup>2</sup> Ruang kebebasan yang diberikan berkonsekuensi pada adanya tanggungjawab, sehingga secara logis mengharuskan adanya balasan atas pilihan-pilihan hidup manusia, termasuk dalam pilihan agama. Pada konteks ini secara sosiologis, manusia dalam hidupnya tidak bisa hidup sendiri. Dibanding makhluk lain, sebutlah misalnya hewan atau tumbuhan, manusia merupakan makhluk dengan tingkat ketergantungan paling tinggi. Dengan demikian, interaksi dengan sesama manusia jelas tidak terhindarkan.<sup>3</sup> Dalam pola dan ragam interaksi muncul konflik sebagai konsekuensi perbedaan perasaan, kebutuhan, keinginan, harapan-harapan dan lain-lain.

---

\*Makalah disajikan pada "International Comprencence" Islamic and moslem Society in South East Asia: Towarrd a Better Future, "Journal Islamic Civilization in Southeast Asia (JICSA) Alauddin State University Of Makassar (UINAM), di hotel Horison Panakukang Makassar, tanggal 5-6 Nopember 2014.

\*\*Dosen Pemikiran Islam pada Jurusan Tarbiyah, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Sorong, Papua Barat

<sup>1</sup>Lihat misalnya QS. Yūnus/10:99; QS. Al-Māidah/ 5 : 48; QS. Hūd/11:118; QS. An-Nahl/ 16:93; QS. Al-Syu'arā/42:8 dsb. Allah hanya menginformasikan konsekuensi pilihan-pilihan, serta ajakan untuk beriman dan bukan sebaliknya. Karena beriman mengandung kebaikan-kebaikan. Lihat misalnya QS. Annisā/ 4: 170:

يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرُّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَتَأْمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ <sup>ع</sup> وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ <sup>ع</sup> وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

<sup>2</sup>Lihat QS. Al-Kahf/18:29

<sup>3</sup>Hal ini juga dikemukakan oleh Yahya Walubi (seorang muallaf dan mantan rektor Ukip Sorong) dalam pandangannya tentang teologi sosial agama-agama dunia, di Sorong, Papua Barat, tanggal 29 Oktober 2010.

Sebagai makhluk sosial, di samping dengan Sang Khalik, manusia membutuhkan hubungan sesamanya dalam lingkungan secara keseluruhan. Dengan demikian, interaksi menjadi keniscayaan. Interaksi antar manusia, kelompok atau antarnegara tidak pernah steril dari kepentingan, penguasaan, permusuhan bahkan penindasan. Interaksi bermuatan konflik pada prinsipnya setua sejarah kemanusiaan. Karena itu, seperti ditulis Novri Susan, manusia merupakan makhluk konflik (*homo conflictus*), yaitu makhluk yang selalu terlibat dalam perbedaan, pertentangan, dan persaingan baik sukarela maupun terpaksa.<sup>4</sup>

Dalam perspektif negatif, konflik antar umat beragama dan antar sesama agama di Indonesia sepertinya masih terus saja menjadi ancaman. Rasanya, kehidupan harmoni atau salam yang menjadi arah kehidupan masih sulit tercipta. Kenapa manusia Indonesia yang beragama, berpancasila, yang senantiasa membangun jiwa, dan badan masih rentan untuk saling mencederai, tidak hanya fisik tapi juga psikis. Kenapa agak sulit membangun relasi sosial yang santun, toleran, egalitarian? Apakah karena bangunan sosial bangsa ini kurang tepat? Apakah pandangan keagamaan juga berperan dalam memicu konflik-konflik tersebut? Atau jangan sampai manusia memang secara naluri membawa potensi konflik? Tetapi bagi Nurcholis Madjid, diantara sebab konflik itu karena pandangan dunia atau *vision de monde* yang keliru. Padahal sejatinya, ia sangat penting untuk mengarahkan hidup<sup>5</sup>. Khalil Khavari seperti ditulis Ary Ginanjar, melihat bahwa terjadinya *spiritual pathology* atau *spiritual illness* pada manusia modern lebih disebabkan karena kesalahan orientasi dalam menjalani hidup.<sup>6</sup> Dengan demikian, pencerahan berkelanjutan diperlukan dalam mendisain orientasi hidup yang berkualitas, suatu bentuk kehidupan yang penuh harmoni, memelihara spirit keragaman.

Dalam perspektif positif, konflik bisa melahirkan ikatan sosial menguat kembali, penegasan identitas yang positif, otokritik terhadap pemahaman keagamaan serta pola-pola beragama serta relasi sosial, inspirasi membangun cara terbaik dalam menjalin kemitraan dengan pemeluk agama, dan yang tidak kalah pentingnya sebagai terapi kejut untuk membangun kebersamaan. Secara umum dalam perspektif ini, agama menjadi sumber pokok nilai yang ada dalam kebudayaan. Namun demikian, nilai-nilai tersebut tidak bisa dengan sendirinya

---

<sup>4</sup>Novri Susan, *Pengantar Sosiologi Konflik dan Isu-Isu Konflik Kontemporer* (Cet. 2; Jakarta: Kencana, 2010), h. 8.

<sup>5</sup>Nurcholis Madjid, "Pandangan Dunia Al-Qur'an: Ajaran Tentang Harapan Kepada Allah dan Seluruh Ciptaan," dalam Ahmad Syafii Ma'arif & Said Tuhulelei Penyunting, *Al-Qur'an dan Tantangan Modernitas* (Cet. II, Yogyakarta: SIPRESS, 1993), h. 3.

<sup>6</sup>Lihat Ary Ginanjar Agustian, *Rahasia Sukses Membangkitkan ESQ Power Sebuah Inner Journey Melalui Al-Ihsan* (Cet. XI, Jakarta: Penerbit Arga, 2007), h. 97

mewujud dalam praktek hidup manusia. Dengan kata lain, nilai, gagasan, spirit yang diperkenalkan agama, termasuk Islam didalamnya, masih bersifat pasif. Tentunya, operasionalisasinya menjadi tugas berat para pemeluknya. Di sinilah salah satu letak masalahnya. Sejauh mana agama bisa membantu proses internalisasi nilai dimaksud tersebut. Pada poin ini, seperti pandangan Soedjatmoko, harus dibedakan antara kekayaan khasanah, pikiran, dan kaidah-kaidah agama yang ada dalam kitab suci, atau buku agama, dengan kemampuan pemeluknya atau lembaganya untuk memegang peran peradaban, atau pengendali sejarah.<sup>7</sup>

Adanya diskrepansi antara ajaran Islam yang luhur, yang tidak mengenal diskriminasi, yang menghormati hak asasi, yang mendorong keadilan, musyawarah, toleransi, yang mengkampanyekan penghargaan pada keragaman dengan kenyataan historik, bagi Nurcholish Madjid disebabkan karena umat Islam “menyandra” ajaran luhur tersebut.<sup>8</sup> Padahal sejatinya, seperti diakui Ghulam Farid Malik<sup>9</sup>: *Islam is religion of peace and justice, not permit extremism, violence or terrorism in all spheres of life*. Sementara kedamaian, seperti dinyatakan John C. Raines, hanya bisa dicapai dengan bekerja untuk keadilan itu sendiri, *If you want peace, work for justice*.<sup>10</sup> Ketidakmampuan menerjemahkan pesan-pesan wahyu, berakibat kehilangan orientasi atau kegamangan dan bahkan keputusan. Inilah salah satu problema keagamaan, yaitu problema makna, seperti disinyalir Garaudy.<sup>11</sup> Persoalan inilah salah satunya bisa jadi salah satu sebab kehidupan harmoni sulit tercipta dalam bentuk diharapkan oleh agama dan atau kepercayaan yang dianut oleh masyarakat masa kini.

---

<sup>7</sup>Lihat, Soedjatmoko, “Agama dan Hari Depan Umat Manusia”, dalam Edy A. Effendi, ed., *Islam dan Dialog Budaya* (Cet. I; Jakarta: Puspa Swara, 1994), h. 79.

<sup>8</sup>Lihat Nurcholis Madjid, “Politik Bahasa dalam Bahasa Politik Islam” dalam *Islamika*, Jurnal Dialog Pemikiran Islam, No. 5. 1994. H. 56. Cak Nur seperti dicatat Dadang Kahmad, membedakan Islam sebagai dokrin dan peradaban. Yang pertama, dipandang ideal berupa wahyu yang kemudian tercantum dalam Al-Qur’an. Sementara kedua merupakan Islam yang diamalkan yang bisa jadi tidak seperti gambaran idealnya. Dalam istilah Sayyed Hoessein Nasr, Islam Ideal dan Islam Realita. Lihat Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Cet. IV; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), h. 149. Qasim Mathar sendiri menyebut yang kedua sebahagiannya “telah mengalami distorsi”

<sup>9</sup>Islam, agama damai, tidak mentolerir adanya kerusakan atau ektrimisme. Baca lebih lanjut Ghulam Farid Malik, P.hD, “Effords of Muslim Communities to Apply The Qur’anic Values towards World Peace: A Historical Perspective”, (Makalah disampaikan dalam *International Conference*, di Hotel Sahid Makassar, 1-3 Juni 2001), h. 20.

<sup>10</sup>Anda menginginkan kedamaian, bekerjalah untuk keadilan. Lihat, John C. Raines, “Religion and Peace: A Global Perspective”, (Makalah disampaikan dalam *International Conference*, di Hotel Sahid Makassar, 1-3 Juni 2001) h. 2.

<sup>11</sup>Baca lebih lanjut Muhsin al-Mayli, *Pergulatan Mencari Islam Perjalanan Religius Roger Garaudy*, diterjemahkan Rifyal Ka’bah, (Ce. I; Jakarta: Paramadina, 1996), h. xv



Berdasarkan pendahuluan yang diuraikan di atas, makalah ini mencoba membahas tentang karena itu, Bagaimana konflik sosial masa kini kaitannya dengan interaksi antarumat beragama dalam kajian teologisosial? Namun, supaya pembahasan makalah ini lebih terfokus maka makalah ini akan menguraikan ke dalam tiga subpembahasan, sebagai berikut: *Pertama*; Bagaimana arti atau makna dan faktor penyebab konflik sosial antarumat beragama? *Kedua*: Bagaimana pola dan isu konflik keagamaan di Indonesia, sebagai bagian dari teritori Asia Tenggara?, dan *ketiga* adalah bagaimana penyelesaian konflik tersebut dapat teratasi dalam paradigma teologi sosial?

## II. PEMBAHASAN

### A. Makna dan faktor penyebab konflik sosial antarumat beragama

Konflik merupakan serapan dari bahasa Inggris *conflict* yang berarti percekocan, perselisihan, pertentangan.<sup>12</sup> *Conflict* sendiri berasal dari kata kerja Latin *configere* yang berarti saling memukul.<sup>13</sup> *Longman Dictionary of Contemporary English*, mengartikannya sebagai:

*A state of disagreement or argument between opposing groups or opposing ideas or principles, war or battle, struggle to be in opposition; disagree.*<sup>14</sup>

Konflik dalam definisi ini diartikan sebagai ketidakpahaman atau ketidaksepakatan antara kelompok atau gagasan-gagasan yang berlawanan. Ia juga bisa berarti perang, atau upaya berada dalam pihak yang bersebrangan. Atau dengan kata lain, ketidaksetujuan antara beberapa pihak. Nah, ketika dikaitkan dengan istilah sosial, maka konflik sosial bisa diartikan sebagai suatu pertentangan antar anggota masyarakat yang bersifat menyeluruh dalam kehidupan.<sup>15</sup> Dengan kata lain interaksi atau proses sosial antara dua orang atau lebih (bisa juga kelompok) dimana salah satu pihak berusaha menyingkirkan pihak lain dengan menghancurkannya atau setidaknya membuatnya tidak berdaya.<sup>16</sup>

Otomar J. Bartos seperti dikutip Novri Susan, mengartikan konflik sebagai situasi dimana para aktor menggunakan perilaku konflik melawan satu sama lain dalam menyelesaikan tujuan yang bersebrangan atau mengekspresikan

---

<sup>12</sup>John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Cet. XVIII; Jakarta: PT. Gramedia, 1990), h.138.

<sup>13</sup><http://id.wikipedia.org/wiki/Konflik>, 26 Oktober 2014, 19:02

<sup>14</sup> Longman Dictionary of Contemporary English, new edition (Cet. VIII; UK; Longmans Group UK Limited, 1987), h. 212

<sup>15</sup><http://etno06.wordpress.com/2010/01/10/agama-dan-konflik-sosial/> 31 okt 2014

<sup>16</sup>*Ibid.*

naluri permusuhan.<sup>17</sup> Bagi Novri Susan, konflik merupakan pertentangan yang ditandai oleh pergerakan dari beberapa pihak sehingga terjadi persinggungan.<sup>18</sup> Adapun definisi klasik mengenai konflik adalah seperti dikemukakan Louis Coser, seperti ditulis Ihsan Ali Fauzi dkk, berikut ini:

“a struggle over values and claims to secure status, power, and resources, a struggle in which the main aims of opponents are to neutralize, injure, or eliminate rivals”

Berdasarkan definisi ini, Ihsan Ali Fauzi mengartikan konflik keagamaan sebagai, “perseteruan menyangkut nilai, klaim dan identitas yang melibatkan isu-isu keagamaan atau isu-isu yang dibingkai dalam slogan atau ungkapan keagamaan”.<sup>19</sup> Pertentangan atau perselisihan sendiri bisa mengambil bentuk perselisihan atau pertentangan ide maupun fisik. Beberapa definisi konflik dari para ahli.<sup>20</sup> Taquiri dalam Newstorm dan Davis, memandang konflik sebagai warisan kehidupan sosial sebagai akibat adanya ketidaksetujuan, kontroversi atau pertentangan antara dua atau lebih pihak yang berlangsung terus menerus. Bagi Muchlas, konflik merupakan bentuk misinteraktif yang terjadi pada tingkatan individual, interpersonal, kelompok atau pada tingkatan organisasi. Menurut Minnery, Konflik organisasi merupakan interaksi antara dua atau lebih pihak yang satu sama lain berhubungan dan saling tergantung, namun terpisahkan oleh perbedaan tujuan. Konflik dalam organisasi sering terjadi tidak simetris terjadi hanya satu pihak yang sadar dan memberikan respon terhadap konflik tersebut. Atau, satu pihak mempersepsikan adanya pihak lain yang telah atau akan menyerang secara negatif.

Konflik merupakan ekspresi pertikaian antara individu dengan individu lain, kelompok dengan kelompok lain karena beberapa alasan. Dalam pandangan ini, pertikaian menunjukkan adanya perbedaan antara dua atau lebih individu yang diekspresikan, diingat, dan dialami (Pace & Faules, 1994:249). Konflik dapat dirasakan, diketahui, diekspresikan melalui perilaku-perilaku komunikasi (Folger & Poole: 1984). Konflik senantiasa berpusat pada beberapa penyebab utama, yakni tujuan yang ingin dicapai, alokasi sumber – sumber yang dibagikan, keputusan yang diambil, maupun perilaku setiap pihak yang terlibat (Myers, 1982:234-237; Kreps, 1986:185; Stewart, 1993:341). Interaksi yang disebut komunikasi antara

---

<sup>17</sup>Novri Susan, *op.cit.*, h. 63.

<sup>18</sup>*Ibid.*, h. 8.

<sup>19</sup>Lihat Ihsan Ali Fauzi, dkk. “Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008), <http://www.google.co.id/search?client=firefox-a&rls=org.mozilla%3Aen-US%3Aofficial&channel=s&hl=id&source=hp&q=jenis+konflik+agama&meta=&btnG=Penelusuran+Google>, 02 September 2014.

<sup>20</sup>Disadur dari <http://id.wikipedia.org/wiki/Konflik>, 26 Oktober 2014, 19:02

individu yang satu dengan yang lainnya, tak dapat disangkal akan menimbulkan konflik dalam level yang berbeda – beda (Devito, 1995:381). Nah, poin penting beberapa definisi di atas ialah adanya interaksi yang terjadi namun dipisahkan oleh perbedaan tujuan sehingga melahirkan ketidaksetujuan, kontroversi atau bahkan pertentangan.

Sebagai makhluk sosial, manusia tidak bisa steril dari interaksi, baik sosial, politik, budaya, agama dan lain-lain. Perbedaan ciri-ciri bawaan individu dalam suatu interaksi seperti ciri fisik, kepandaian, pengetahuan, adat istiadat, keyakinan, dan lain sebagainya menjadikan konflik sebagai situasi wajar dalam setiap masyarakat. Dengan kata lain, konflik hanya akan hilang bersamaan dengan hilangnya masyarakat itu sendiri. Dalam ranah interaksi itu, konflik kepentingan dan penegasan identitas akan muncul dalam skala berbeda seperti dikemukakan Novri dengan konflik antar-orang (*interpersonal conflict*), konflik antar-kelompok (*intergroup conflict*), konflik antar kelompok dengan negara (*vertical conflict*), dan konflik antar negara (*interstate conflict*).<sup>21</sup>

Konflik, terutama yang mengambil bentuk kekerasan telah menjadi kajian banyak psikolog terutama dalam kaitannya dengan aspek-aspek internal manusia. Sigmund Freud misalnya memandang konflik atau kekerasan sebagai wujud frustrasi dari suatu dorongan libidinal yang bersifat dasariyah.<sup>22</sup> Sejarah membuktikan manusia telah menjadi pemangsa manusia lainnya. Pada dimensi lain Carl Jung melihat pada adanya ketidaksadaran kolektif dan adanya pola dasar perilaku (*archetype*). Baginya, konflik yang mengambil bentuk kekerasan merupakan proyeksi dari bagian-bagian gelap yang ditekan ke dalam bagian tidak sadar, yang kalau direpresi akan sangat berbahaya, bersifat jahat kemudian diproyeksikan pada orang lain.<sup>23</sup>

George Simmel, salah seorang bapak sosiologi konflik, seperti dicatat Turner, melihat sosiologi pada tiga perspektif yaitu relasionisme, sosiasi dan bentuk-bentuk sosial. Relasionisme memandang bahwa unsur-unsur sosial hanya bisa dipahami dalam kaitannya dengan totalitas dan bukan dalam isolasi. Sementara bentuk-bentuk sosial merujuk pada keberadaan lembaga sosial seperti keluarga, bentuk pertukaran sosial, jaringan dan lain-lain. Adapun sosiasi merupakan proses yang menghubungkan bagian-bagian menjadi suatu system, yang menghubungkan antar-individu menjadi masyarakat.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup>Lihat Novri, *op.cit.*, h. 9.

<sup>22</sup>Lihat Maurice Friedmad, "The Power of Violence and the Power of Non-Violence," dalam Muchtar Lubis (Penyunting), *Menggapai Dunia Damai*, diterjemahkan S. Maiman (Cet. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988), h. 45.

<sup>23</sup>*Ibid.*, h. 46.

<sup>24</sup>*Ibid.*, h. 46.

Fenomena konflik dengan demikian merupakan proses sosiasi. Ia bisa menciptakan asosiasi yaitu kumpulan individu yang membentuk masyarakat. Tetapi ia juga bisa melahirkan disosiasi, yaitu interaksi konfrontatif antara individu yang bisa lahir dari *feeling of hostility* berupa kebencian, kecemburuan, keinginan dan nafsu yang ada secara alamiyah.<sup>25</sup> Dewasa ini, di dunia ketiga, seperti ditulis Uno Steinbach, konflik bisa disebabkan oleh adanya perpecahan bangsa, perkembangan yang timpang, bentrokan kultural serta gerakan-gerakan pembebasan.<sup>26</sup> Ketegangan-ketegangan pada level kebudayaan misalnya, sangat terkait dengan pembangunan. Kebudayaan dan agama merupakan faktor-faktor unik mengingat keduanya merupakan unsur penggerak (*mobilizing elementas*).

Meskipun demikian, dalam pandangan Sean Macbride, konflik yang terjadi lebih banyak disebabkan oleh ketidakadilan, sehingga mestinya para penguasa, pemuka agama, pemimpin politik menyadari bahwa prasyarat kedamaian yaitu keadilan. Dengan kata lain, struktur yang merampas hak-hak dan martabat manusia akan menghambat terciptanya keadilan.<sup>27</sup> Dalam kaitan dengan agama, George Ritzer memandang bahwa terjadinya perubahan sosial, yang tentunya diikuti oleh ragam konflik, sebagai akibat adanya revolusi politik, revolusi industri atau bahkan urbanisasi mempunyai pengaruh signifikan terhadap pola keberagamaan. Relevansi yang kuat ini melahirkan banyak sosiolog dan karyanya dengan basis agama yang kuat dan sekaligus memperkenalkan sosiolog. Sebutlah misalnya Durkheim, Weber serta Marx.<sup>28</sup>

Dahrendorf seperti ditulis Novri, memandang bahwa masyarakat tidak selalu terintegrasi, harmonis, atau saling memenuhi. Sebaliknya, terdapat wajah lain berupa konflik, disintegrasi, serta perubahan.<sup>29</sup> Wajah lain masyarakat berupa konflik, disintegrasi atau perubahan dimungkinkan oleh adanya konflik kepentingan yang merupakan kenyataan sosial tak berakhir. Namun, bagi Ali Syari'ati, seperti dikutip Noryamin Aini, sejarah dialektis kehidupan manusia ini pada prinsipnya dimulai dan beranjak dari dua dimensi kontradiktif esensi penciptaan Adam yaitu tanah liat (*clay*)<sup>30</sup> dan ruh (*spirit*)<sup>31</sup>. Pertentangan internal

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, h. 47. Bandingkan misalnya dengan Q.S. Al-Syams/91:8.

<sup>26</sup> Baca lebih lanjut Udo Steinbach, "Sumber Konflik Dunia Ketiga," dalam Christoph Bertram, *The Third World Conflict & International Security*, ed., diterjemahkan Hasymi Ali dengan judul *Konflik Dunia Ketiga dan Keamanan Dunia* (Cet. I; Jakarta: Bina Aksara, 1988), h. 49.

<sup>27</sup> Lihat Sean Macbride, "Peace: The Desperate Imperative of Humanity," dalam Mochtar Lubis (Penyunting), *Menggapai Dunia Damai*, diterjemahkan S. Mainman dkk (Cet. I; Jakarta: Yayasan Obor, 1988), h. 29.

<sup>28</sup> Baca lebih lanjut George Ritzer, *Modern Sociological Theory* 4<sup>th</sup> ed (Singapore: The McGraw-Hill Companies Inc, 1988), h. 8.

<sup>29</sup> Novri, *op.cit.*, h. 55.

<sup>30</sup> Lihat misalnya Q.S. Āli-Imrān/3 : 59.

<sup>31</sup> Baca Q.S. bād/ 38: 72.

antara ilahiyah dan kekotoran unsur tanah secara fenomenal juga dapat dilihat pada realitas sosial, politik, ekonomi, budaya atau agama. Pertentangan ini bisa dicermati pada fenomena Hâbil dan Qâbil, putra Âdam. Sehingga Syari'ati akhirnya berkesimpulan perbedaan karakter keduanya bukan karena sebab eksternal berupa pengaruh lingkungan atau ajaran agama.<sup>32</sup> Baginya, Qâbil dan Šâbil lebih sebagai sosok simbolik yang menggambarkan corak ideologi dan faham kolektif (Qâbilisme dan Šâbilisme). Artinya faham ini akan tetap ada dalam sejarah kemanusiaan manusia dalam bentuk yang variatif sebagai wujud dialektika abadi pada diri manusia, meskipun keduanya telah lama meninggal.<sup>33</sup>

Simmel, seperti dikutip Novri, menyebut sumber konflik sebagai *hostile feeling* (keagresifan atau permusuhan) yang ada secara laten dalam diri manusia. Namun demikian, bagi Coser, *hostile feeling* belum tentu menyebabkan konflik secara terbuka (*covert conflict*). Konflik terbuka bisa terjadi selain memang karena adanya *hostile feeling*, juga adanya perilaku permusuhan (*hostile behavior*)<sup>34</sup> dalam masyarakat. Lebih lanjut Coser dua tipe dasar konflik yaitu konflik realistik dan non-realistik. Konflik realistik bersumber dari hal-hal kongkrit, lebih bersifat material, seperti perebutan sumber-sumber ekonomi atau wilayah. Biasanya kalau sudah diperoleh tanpa perselisihan, biasanya konflik bisa diselesaikan dengan damai. Adapun konflik non-realistik didorong oleh keinginan yang tidak rasional, cenderung bersifat ideologis, seperti konflik antar agama, antar etnis, antar kepercayaan dan lain-lain. Konflik jenis ini merupakan salah satu cara menurunkan ketegangan, mempertegas identitas kelompok. Namun demikian, sangat sulit menemukan resolusi konflik, konsenses serta perdamaian.<sup>35</sup>

Secara umum konflik bisa muncul dari misalnya model interaksi sosial yang ada, nilai-nilai berupa identitas atau agama, maupun dominasi struktural. Dalam

---

<sup>32</sup>Lihat Noryamin Aini, "Dialektika Cerita Qâbil dan Šâbil: Pergeseran Dari Kisah Al-Qur'an Ke Sosiologi Agama," dalam M. Deden Ridwan, ed. *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Lentera, 1999), h. 178.

<sup>33</sup>*Ibid.*, h. 182.

<sup>34</sup>Perilaku permusuhan (*hostile behaviour*) merupakan perilaku yang diciptakan seseorang atau kelompok untuk mencapai tujuan atau mengekspresikan permusuhan pada musuh atau pesaing mereka. Perilaku ini bisa berupa *pertama, coercive action* (tindakan koersif), merupakan tindakan sosial yang memaksa pihak lain/lawan melakukan sesuatu yang tidak diinginkan untuk dilakukan. *Kedua, noncoercive action*, berupaya mencari jalan keluar dari setiap konflik yang ada. Bisa berupa persuasi, janji penghargaan atau murni kerja sama. *Coercive action* terdiri dari *actual action* (koersi nyata) dan *threat coercive* (koersi ancaman). Koersi nyata berupa tindakan melukai atau sampai membunuh lawan. Bisa juga dalam bentuk penyiksaan psikologis yang menghasilkan luka simbolis (*symbolic injury*). Tujuan utama tindakan ini ialah menghentikan kemampuan lawan melanjutkan konflik. Sementara tujuan tindakan ancaman ialah menurunkan keinginan mencapai tujuan pada tingkat tertentu. Wujudnya berupa intimidasi atau negosiasi. Lihat Novri, *op. cit.*, h. 63-64.

<sup>35</sup>*Ibid.*, h. 60-61.

kaitan dengan nilai identitas dan agama sebagai salah satu sumber konflik, Issacs sebagaimana dikutip Novri, dengan menggunakan pendekatan konflik komunal pada dimensi konflik primordial memandang konflik sebagai akibat pergeseran kepentingan kelompok identitas yang berbasis etnis atau keagamaan. Teori ini memandang bahwa konflik terjadi karena bertemunya berbagai budaya, etnis, ras, geografis.<sup>36</sup>

Al-Qur'an juga banyak menyinggung tentang potensi-potensi ketidakbaikan dalam diri manusia. Sebutlah misalnya Q.S. Yûsuf/12: 5. Ayat ini menginformasikan bahwa di dalam diri manusia terdapat kekuatan-kekuatan yang selalu berusaha menarik dirinya untuk menyimpang dari nilai-nilai dan norma ilahi. Potensi destruktif dalam diri bisa mendominasi kalau tidak dinetralisir oleh pengembangan potensi kebaikan dan lingkungan. Dengan kata lain, konflik secara laten ada dalam diri manusia. Potensi konflik ini bisa teraktualisasi kalau keliru memahami ajaran agama. Dan bisa juga dipercepat oleh lingkungan baik ekonomi, sosial, budaya dan lain-lain. Mencermati hal ini, konflik sosial dalam masyarakat menjadi keniscayaan yang bisa disebabkan karena beberapa faktor seperti:<sup>37</sup>*Pertama*, perbedaan pendirian atau perasaan individu. Sebagai contoh kecil, kita yang ada di ruang ini sekarang ini, tentu mempunyai perasaan yang tidak sama dalam kaitannya dengan situasi ruangan. Ada yang menginginkan AC dengan kadar suhu tertentu, tetapi mungkin yang lain tidak karena tidak terbiasa dengan kondisi suhu tertentu. Perbedaan perasaan ini bisa menyulut konflik kalau tidak dinegosiasikan dengan baik. Dalam perspektif lebih luas, seiring dengan perubahan sebagai akibat globalisasi, perasaan dan bahkan pendirian individu, kelompok atau bangsa bisa berubah dan berbeda dalam memberikan respon terhadap setiap perubahan yang ada. Rupanya, pengakuan Donald Michael seperti dikutip Ziauddin Zardar bahwa pengendalian kehidupan dunia bisa dilakukan dengan semakin banyaknya informasi dan pengetahuan terbantahkan menunjukkan kebenaran. Faktanya semakin banyak informasi semakin disadari segala sesuatu tidak dapat dikendalikan.<sup>38</sup> Globalisasi komunikasi informasi memberi pengaruh luar biasa kepada cara pandang, perasaan bahkan keputusan-keputusan seseorang.

*Kedua*, Perbedaan latar belakang kebudayaan sehingga membentuk pribadi-pribadi yang berbeda. Perbedaan nilai-nilai kebudayaan juga berpotensi menimbulkan konflik. Sebagai contoh misalnya bisa dilihat salah satu nilai budaya

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, h. 92.

<sup>37</sup> <http://id.wikipedia.org/wiki/Konflik>, 26 nov 2010, 19:02

<sup>38</sup> Lihat Ziauddin Sardar, *Information and the Muslim World: A Strategy fo the Twenty-first Century*, diterjemahkan A.E. Priyono dan Ilyas Hasan dengan judul *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1988), h. 15.

Amerika yang *to the point*, sementara tradisi Jepang sedikit berbeda.<sup>39</sup> Atau antara konsep *tabe'* Bugis-Makassar dengan budaya kebanyakan orang Eropa yang kelihatannya tidak terlalu memperhatikan pola interaksi model tersebut. Perbedaan kebudayaan dan nilai-nilai kehidupan semakin kelihatan ketika interaksi masyarakat dunia semakin mudah. Anthony Giddens (1994) seperti dikutip Novri, menyebut globalisasi dewasa ini sebagai transformasi ruang dan waktu. Globalisasi terjadi secara massif yang mendorong perubahan tata sosial budaya dan politik di seluruh Negara.<sup>40</sup> Kekeliruan menempatkan diri dalam pergaulan dunia yang semakin terbuka berpotensi menimbulkan gesekan bahkan konflik. *Ketiga*, Perbedaan kepentingan antara individu atau kelompok, baik menyangkut politik, ekonomi, sosial, budaya atau agama, juga berpotensi konflik. *Keempat*, perubahan-perubahan nilai yang cepat dan mendadak dalam masyarakat.

Secara lebih spesifik, konflik sosial berbau agama di Indonesia disebabkan oleh misalnya:<sup>41</sup> *Pertama*, adanya klaim kebenaran. Pluralitas manusia menyebabkan kebenaran diinterpretasi secara berbeda dan dipahami secara absolut. Pemahaman seperti itu akan berpotensi konflik manakala dijadikan landas gerak dalam dakwah. Absolutisme, eksklusivisme, fanatisme, ekstremisme dan agresivisme adalah penyakit-penyakit yang biasanya menghinggapi aktivis gerakan keagamaan. Absolutisme adalah kesombongan intelektual, eksklusivisme adalah kesombongan sosial, fanatisme adalah kesombongan emosional, ekstremisme adalah berlebih-lebihan dalam bersikap dan agresivisme adalah berlebih-lebihan dalam melakukan tindakan fisik.

Dalam ajaran atau doktrin agama, terdapat seruan untuk menuju keselamatan yang dibarengi dengan kewajiban mengajak orang lain menuju keselamatan tersebut. Ini akan memunculkan sentimen agama, sehingga benturan pun sulit dihindari. Fenomena yang seperti inilah yang dapat melahirkan konflik antar agama. Misalnya, peristiwa Perang Salib antara umat Islam dan umat Kristen. Tragedi ini sangat kuat muatan agamanya, dari pada politisnya.

*Kedua*, wilayah agama dan suku semakin kabur. Kasus ini bisa dilihat pada mantan Menteri Masa Habibi, AM. Saefuddin, ketika “menuduh” Megawati pindah agama, hanya dengan melihat kehadiran Mega dalam suatu tradisi keagamaan suku tertentu. *Ketiga*, doktrin jihad yang dipahami secara sempit. *Keempat*, kurangnya sikap toleransi dalam beragama. *Kelima*, minimnya pemahaman terhadap ideologi pluralisme.

---

<sup>39</sup> Lebih lanjut lihat misalnya Edward C. Stewart, *American Cultural Patterns: A Cross-Cultural Perspective* (Cet. XIII; America: Intercultural Press, 1985), h. 49.

<sup>40</sup> Lihat Novri, *op.cit.*, h. 234.

<sup>41</sup><http://etno06.wordpress.com/2010/01/10/agama-dan-konflik-sosial/> 31 okt 2010

Secara generik Islam berarti ketundukan,<sup>42</sup> berserah diri,<sup>43</sup> suci atau bersih,<sup>44</sup> perdamaian,<sup>45</sup> selamat.<sup>46</sup> Itu secara dogmatis. Namun demikian nilai-nilai dogmatis tersebut tidak mudah dibumikan. Fakta historis memperlihatkan sisi lain. Dogma ideal langit tidak bisa dengan serta merta diwujudkan. Ia memerlukan kesungguhan, kesadaran, keinginan dan tanpa radikalisme, ekstrimisme, kekerasan. Kemudian, kemunculan gerakan-gerakan dengan mengambil konflik kekerasan memang ada dalam tradisi Islam. Bagi Azyumardi Azra, penyebabnya kompleks, terkait satu sama lain, seperti doktrinal, politis, sosial, ekonomi, dan lain-lain. Namun demikian, lebih disebabkan oleh keragaman respon terhadap Barat dan Eropa. Respon melihat barat mendorong upaya pembaharuan dengan modernisme dan reformisme. Respon lain, kelompok ekstrem, radikal, Barat penyebab kemunduran muslim. Tidak hanya menjajah tetapi merusak tatanan sistem budaya, sosial, ekonomi, intelektual, merusak institusi pendidikan Islam. Padahal sejatinya banyak institusi yang diperkenalkan Barat lemah, tidak kokoh.<sup>47</sup>

Kalangan radikal hadapi tiga musuh sekaligus: barat sebagai *root of evils*, rezim penguasa negeri muslim yang sekuler, dengan *mainstream* muslim yang menolak ekstrimisme dan radikalisme dalam politik dan literalis dalam doktrin Islam.<sup>48</sup> Secara psikologis kalangan ini tertekan karena menghadapi banyak musuh. Mereka menggunakan doktrin jihad sebagai justifikasi gerakan. Gejalanya banyak, IAIN yang dianggap salah satu bagian dari *mainstream* Islam Indonesia dipandang penyebar kemurtatan. Liberalism, kontekstualisme dan lain-lain.

## **B. Pola dan Isu Konflik Keagamaan di Indonesia, sebagai Bagian dari Teritori Asia Tenggara**

### **1. Pola-Pola Konflik Keagamaan**

Pola konflik keagamaan dimaksud didasarkan pada kajian Ihsan Ali Fauzi dkk yang meliputi: jenis konflik, tingkat atau frekuensi konflik, perkembangan dan persebaran konflik, isu-isu penyebab konflik, pelaku dan dampak yang

---

<sup>42</sup> Q.S Al-Nisâ/4:125

<sup>43</sup> Q.S Ali 'Imran/3: 83

<sup>44</sup> Q.S Al-Syu'arâ/26: 89

<sup>45</sup> Q.S Muhammad/47: 35

<sup>46</sup> Q.S Al- An'âm/6:54

<sup>47</sup> Lihat Idris Thaha (Editor), *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam* (Cet. I, Jakarta: Paramadina, 1999), h. 91.

<sup>48</sup> *Ibid.*, h. 95.



diakibatkan. Dalam rentang waktu Januari 1990 hingga Agustus 2008, ditemukan 832 insiden konflik keagamaan. Sekitar duapertiga dari keseluruhan insiden mengambil bentuk aksi damai, sedangkan sepertiga lainnya terwujud dalam bentuk aksi kekerasan.<sup>49</sup> Selanjutnya, dari 547 insiden aksi damai, 79% (433) insiden berupa aksi massa, sedangkan 21% (114) sisanya berupa aksi non-massa. Dari segi bentuknya, mayoritas (85%) aksi massa berupa aksi demonstrasi, *longmarch*, pawai atau tablig akbar, disusul bentuk delegasi/pengaduan sebesar 13%. Sisanya, 3% dalam bentuk aksi mogok/boikot dan pertunjukan seni/budaya. Sementara itu, mayoritas (96%) aksi non-massa terutama berbentuk petisi, siaran pers atau jumpa pers, dan sisanya berbentuk penyebaran/pemasangan pamflet/spanduk dan gugatan hukum/class action/uji materi.<sup>50</sup>

Dari sisi aksi kekerasan, dari 285 insiden kekerasan terkait isu keagamaan 77% di antaranya berupa penyerangan. Sedangkan 18% insiden kekerasan berupa bentrokan, dan sisanya, 5%, berupa kerusuhan atau amuk massa. Sementara itu, dari sisi sasaran, data memperlihatkan penyerangan hak milik orang/kelompok orang terkait isu keagamaan merupakan insiden tertinggi, dengan 111 kasus dari total 285 insiden kekerasan keagamaan. Menyusul aksi penyerangan orang/kelompok orang terkait isu keagamaan, dengan 82 kasus, dan selanjutnya oleh bentrok antarkelompok warga, sebanyak 41 kasus. Subjenis-subjenis kekerasan lainnya hanya mencatat tingkat di bawah 15 kasus.<sup>51</sup>

Dilihat dari segi periode, insiden kerusuhan/amuk massa, yang berdampak pada korban jiwa maupun kerusakan pada properti milik kelompok keagamaan, terjadi hanya pada dua periode rentang waktu selama kurun 19 tahun terakhir. Pertama, 10 insiden kerusuhan/amuk massa pada periode 1995-1998 yang menandai periode akhir rezim Orde Baru hingga memasuki masa transisi menuju demokrasi. Kedua, 4 insiden kerusuhan/amuk massa pada periode 2005-2006 dalam masa pemerintahan demokrasi di bawah kepemimpinan Susilo Bambang Yudhoyono.<sup>52</sup> Sementara itu, insiden kekerasan berupa bentrokan juga tampak

---

<sup>49</sup> Ihsan Ali Fauzi dkk, *op.cit.*

<sup>50</sup> *Ibid*, Mengenai contoh aksi non-massa berbentuk gugatan hukum ialah pada kasus Undang-Undang No. 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan /Atau Penodaan Agama. Lihat misalnya, Mudzakkir, "Undang-Undang No. 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan /Atau Penodaan Agama Tinjauan dari Aspek Hukum Pidana," (Makalah, disampaikan pada Kajian Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009, di Hotel Inna Muara, Padang, 28 Juni 2010). Bandingkan dengan M. Atho Mudzhar, "Pengaturan Kebebasan Beragama dan Penodaan Agama di Indonesia dan Berbagai Negara," (Makalah, disampaikan pada Kajian Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009, di Hotel Inna Muara, Padang, 28 Juni 2010)

<sup>51</sup> *Ibid*.

<sup>52</sup> *Ibid*.

terbatas pada beberapa periode tertentu, kendati dengan intensitas yang lebih tinggi. Puncak insiden bentrokan terjadi pada tahun 1999 dengan 21 insiden, kemudian agak menurun di tahun berikutnya dengan 17 insiden. Tercatat hanya ada 2 (dua) insiden bentrokan pada periode akhir rezim Orde Baru, sedangkan periode pemerintahan demokratis Susilo Bambang Yudhoyono justru mencatat 6 (enam) insiden bentrokan selama 2005-2007.<sup>53</sup> Kemudian, puncak insiden kekerasan berupa penyerangan adalah pada tahun 2000 dengan 38 insiden, dan tahun 2006 dengan 27 insiden. Pada tahun 2007 insiden penyerangan sempat turun menjadi 12 insiden, tetapi pada tahun berikutnya cenderung meningkat. Hingga akhir Agustus 2008 saja telah tercatat 13 insiden penyerangan terkait isu konflik keagamaan. Adapun dari segi bentuknya, jenis aksi penyerangan terbanyak berupa pengeboman, disusul oleh perusakan, dan perusakan yang disertai penjarahan/pembakaran.<sup>54</sup>

Berdasarkan laporan harian *Kompas* dan kantor berita *Antara*, seperti disimpulkan Ihsan Ali Fauzi dkk, selama Januari 1990 hingga Agustus 2008, wilayah persebaran aksi damai terkait konflik keagamaan di Indonesia lebih luas dibandingkan dengan aksi kekerasan. Sementara insiden kekerasan terkait konflik keagamaan terjadi di 20 provinsi, insiden aksi damai terjadi di 28 dari total 33 provinsi di Indonesia. Dari sisi penyebaran, Provinsi-provinsi dengan tingkat insiden aksi damai tinggi (>25 insiden) meliputi: DKI Jakarta, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur dan Sulawesi Tengah. Sementara itu, tingkat insiden kekerasan yang tinggi (>25 insiden) dapat ditemukan secara berturut-turut di Sulawesi Tengah, Jawa Barat, DKI Jakarta, Maluku dan Jawa Timur.<sup>55</sup>

Adapun dari segi kelompok pelaku aksi damai, terkait konflik keagamaan selama periode 1990-2008 didominasi oleh kelompok keagamaan seperti kelompok kemasyarakatan dan kelompok mahasiswa/pemuda, masing-masing sekitar seperlima dari total insiden aksi damai yang terjadi (21%). Sisanya, insiden aksi damai didominasi oleh kelompok warga (5%), kader/simpatikan partai politik (3%) dan kelompok pelajar/remaja (1%). Dari segi jumlah pelaku yang terlibat, sekitar 35% insiden aksi damai berbentuk aksi massa melibatkan pelaku dalam jumlah ratusan. 22% insiden lainnya melibatkan pelaku dalam jumlah puluhan, dan 17% lainnya dalam jumlah ribuan. Hanya 6% insiden aksi damai yang melibatkan pelaku dalam jumlah beberapa/belasan. Namun demikian, 20% dari total insiden aksi damai tidak dilaporkan jumlah pelakunya oleh media yang menjadi sumber studi ini.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

## 2. Isu-Isu Konflik Keagamaan

Berdasarkan kajian Ihsan Ali-Fauzi dkk, isu-isu keagamaan yang menyebabkan konflik keagamaan dengan Indonesia sebagai contoh kasus, dalam kurun waktu 1990-2008, terdiri dari 6 kategori. *Pertama, isu moral*, seperti isu-isu perjudian, minuman keras (miras), narkoba, perbuatan asusila, prostitusi, pornografi/pornoaksi. Isu-isu moral lainnya seperti antikorupsi juga dimasukkan ke dalam isu keagamaan selama isu tersebut melibatkan kelompok keagamaan dan/atau dibingkai oleh para aktor yang terlibat dalam slogan atau ekspresi keagamaan. *Kedua, isu sektarian*, yaitu isu-isu yang melibatkan perseteruan terkait interpretasi atau pemahaman ajaran dalam suatu komunitas agama maupun status kepemimpinan dalam suatu kelompok keagamaan. Dalam Islam, kelompok Ahmadiyah, Lia-Eden dan Al Qiyadah Al Islamiyah adalah di antara kelompok-kelompok keagamaan yang kerap memicu berbagai insiden protes maupun kekerasan, baik yang dilakukan oleh kelompok keagamaan maupun warga masyarakat secara umum. Sedangkan dalam komunitas Kristen, konflik kepemimpinan gereja HKBP (Huria Kristen Batak Protestan) menjadi contoh yang mewakili isu sektarian ini.

*Ketiga, isu komunal*, yaitu isu-isu yang melibatkan perseteruan antarkomunitas agama, seperti konflik Muslim-Kristen, maupun perseteruan antara kelompok agama dengan kelompok masyarakat lainnya yang tidak selalu bisa diidentifikasi berasal dari kelompok agama tertentu. Isu seperti penodaan agama, seperti dalam kasus karikatur tentang Nabi Muhammad, dimasukkan dalam kategori isu komunal ini. Perlu ditegaskan: Perseteruan atau bentrok menyangkut suatu isu keagamaan – sepanjang kedua belah pihak yang terlibat tidak dapat diidentifikasi berasal atau mewakili komunitas keagamaan yang sama juga dimasukkan dalam isu ini. Jika kedua belah pihak pelaku dapat diidentifikasi berasal dari komunitas agama yang sama, maka konflik semacam itu akan dimasukkan dalam kategori isu sektarian.

*Keempat, isu terorisme*, yaitu isu yang terkait dengan aksi-aksi serangan teror dengan sasaran kelompok keagamaan atau hak milik kelompok keagamaan tertentu, maupun serangan teror yang ditujukan terhadap warga asing maupun hak milik pemerintah asing. Tindakan kekerasan ini kerap disebut juga sebagai tindak terorisme keagamaan (*religious terrorism*), yang oleh Juergensmeyer dipandang sebagai “tindakan simbolik” atau *performance violence*, ketimbang suatu tindakan taktis atau strategis. Untuk kasus Indonesia, contohnya adalah pengeboman di Bali yang dilakukan oleh kelompok Imam Samudra, dan berbagai serangan bom di Jakarta. Adapun kekerasan berupa serangan teror di wilayah konflik komunal, maupun insiden yang terkait dengan upaya penyelesaian konflik di wilayah komunal tertentu seperti Poso, Sulawesi Tengah, dan Ambon, Maluku, dimasukkan dalam kategori ketiga di atas, yaitu isu komunal.

*Kelima, isu politik-keagamaan*, yaitu isu-isu yang melibatkan sikap anti terhadap kebijakan pemerintah Barat atau pemerintah asing lainnya dan sikap kontra ideologi/kebudayaan Barat atau asing lainnya. Termasuk ke dalam isu politik-keagamaan di sini adalah isu penerapan Syariah Islam atau Islamisme, serta pro-kontra menyangkut kebijakan pemerintah Indonesia yang berdampak pada komunitas keagamaan tertentu. Terakhir, *keenam, isu lainnya*, meliputi isu subkultur keagamaan mistis seperti santet, tenung dan sebagainya, maupun isu-isu lainnya yang tidak termasuk dalam 5 (lima) kategori sebelumnya.<sup>57</sup>

Data-data di atas memperlihatkan bahwa pola dan isu konflik keagamaan sangat variatif dan beragam. Bisa juga dilihat konflik keagamaan berwujud aksi damai dan aksi kekerasan. Yang pertama merupakan tindakan tanpa kekerasan dalam merespon isu keagamaan yang sementara diperselisihkan. Termasuk di dalamnya aksi protes, aksi dukungan maupun aksi mediasi. Yang kedua, tindakan atau aksi kekerasan fisik dalam merespon isu keagamaan yang diperselisihkan dan berakibat mati, luka, hilang, mengungsi pada orang, atau kerugian, kerusakan atau kehilangan harta benda.

### **C. Penyelesaian Konflik Tersebut Dapat Teratasi dalam Paradigma Teologi Sosial**

Gambaran mengenai kemampuan bangsa Indonesia menjalin kebersamaan dalam perbedaan, bisa dilihat pada hasil kajian di atas. Rupanya perbedaan, atau katakanlah konflik masih lebih banyak diekspresikan dalam bentuk damai dari pada kekerasan. Fakta tersebut bisa jadi hasil dari serangkaian upaya kreatif dan terus menerus dari masyarakat, terutama kalangan intelektual untuk mengurangi potensi konflik. Meskipun demikian, tidak berarti konflik menjadi hilang sama sekali. Potensi konflik masih tetap ada selama keadilan pada hampir semua aspek kehidupan belum dirasakan secara nyata oleh masyarakat. Kemampuan bangsa Indonesia mengapresiasi konflik secara lebih positif, seperti terlihat dari data di atas, cukup menggembirakan. Kemampuan adaptif tersebut bagi Azyumardi Azra, bisa jadi karena disemangati oleh nilai-nilai *tasâmuh* 'toleran' yang diajarkan Al-Qur'an maupun Hadis. Dengan kata lain, meskipun Islam mengandung doktrin-doktrin eksklusif tersebut, Islam juga mengajarkan banyak doktrin inklusif. Inklusifitas ajaran Islam bisa dilihat tidak hanya pada tingkatan doktrin serta gagasan, tetapi telah mewujudkan dalam perjalanan panjang peradaban Islam, tidak terkecuali Indonesia.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup>Disadur dari Ihsan Ali-Fauzi dkk, *Ibid., Pola-Pola Konflik...*

<sup>58</sup>Lihat Idris Thaha (Editor), *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam* (Cet. I, Jakarta: Paramadina, 1999), h.30.

Selain itu, Azra juga melihat tradisi keislaman Indonesia yang unik. Keunikan dimaksud: *Pertama*, transmisi Islam ke nusantara berlangsung lewat proses yang disebut *penetration pacifique* (penyebaran damai). Ia diperkenalkan para pedagang terus terjadi konversi massal lewat guru sufi; *Kedua*, nusantara, kawaan muslim paling kurang mengalami Arabisasi (the least arabized). Konsekuensinya model keberagamaan lebih akomodatif dan inklusif bahkan cenderung sinkretik.<sup>59</sup> Tradisi keislaman Indonesia yang lembut, menghargai keragaman mengalami perubahan ketika berinteraksi dengan penjajah. Pada batas-batas tertentu meningkatkan eksklusifisme, upaya penegasan identitas meninggi terutama dengan ikutnya misi zending Kristen pada kolonial. Begitu juga dalam interaksinya dengan kepercayaan lokal. Seperti dicatat Azra, eksklusifitas meningkat paruh kedua abad 17. Islam cenderung bersifat skripturalistik lewat ulama seperti Nur-al-Din al-Raniri, Abd Rauf al-Sinkili, Muhammad Arsyad al-Banjari atau gerakan-gerakan radikal Gerakan Padre di Minangkabau.<sup>60</sup>

Momentum kerukunan kembali bisa dilihat pada kemunculan organisasi intelektual muslim. *Jong Islamiten Bond* (JIB) 1925, yang berupaya membangun kerjasama dengan orang berbeda agama, dengan tetap mengupayakan simpati terhadap umat Islam. Hal yang sama bisa juga dilihat pada kemunculan *Studenten Islam Studieclub* (SIS). Anggotanya bisa darimana saja tanpa melihat suku dan agama, tetap kritis pada penjajaah, kritis atas diskriminasi terhadap Islam dan longgar pada Kristen. Puncak usaha toleransi, pada penerimaan Pancasila sebagai dasar Negara.<sup>61</sup> Bibit kerukunan ini perlu ditingkatkan pada tingkat nonteologis sentral seperti etis, sosial, politik, ekonomi dll. Tapi pengembangannya harus dengan prasyarat: tanpa kecurigaan dan ketakutan sebaliknya penuh kejujuran, keadilan, respek pada perbedaan yang ada.<sup>62</sup>

Bagi Azra, salah satu hal yang perlu dipertimbangkan mencegah konflik ialah sufisme. Indikasinya, sufisme atau spiritualisme mulai marak baik di dunia Barat maupun Timur. Tarikat didiskusikan dan dipraktekkan kembali. Kajian pemikiran tokoh sufi meningkat. Buku tentang sufisme bahkan menjadi *best seller*. Lembaga, dialog sufisme marak. Gejala ini menarik bagi sosilog agama. Di tengah dunia ilmiah yang rasional, manusia modern justru semakin cenderung ke sufisme.<sup>63</sup> Lalu, Naisbitt dan Abdrdene seperti dicatat Azra, melihat Iptek tidak sepenuhnya memberi makna kehidupan. Dengan kata lain, "kebangkitan agama

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, h. 40.

<sup>60</sup> *Ibid.*, h. 41.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, h.42.

<sup>63</sup> Idris Taba, *op.cit.*, h. 121.

(termasuk tasawuf) merupakan penolakan tegas terhadap kepercayaan buta kepada lptek," yang selama ini bahkan dipandang sebagai 'pseudo religion'. Meskipun demikian, yang berkembang ialah spiritualitas bukan organized religion. Tetapi, pada sisi tertentu lptek gagal memberi makna kehidupan. Agama masih dipandang bisa menghadirkan makna kehidupan. Modernisme gagal menyingkirkan agama dari kehidupan masyarakat.<sup>64</sup> Melihat gejala demikian, tidak salahnya menjadikan sufisme sebagai salah satu bagian dari upaya menekan konflik. Nilai-nilai kebersamaan, cinta sebagai ciptaan dalam sufisme bisa jadi landasan interaksi sosial.

Dasawarsa terkahir ini, Indonesia mengalami tragedi kemanusiaan yang memilukan sekaligus mengkhawatirkan.<sup>65</sup> Konflik sosial yang bagi Lewis Coser<sup>66</sup> di satu sisi berdimensi positif, telah berubah menjadi konflik dalam sisinya yang negatif. Namun, banyak upaya telah dilakukan untuk mengurai dan mencari sebab agresifitas masyarakat Indonesia yang dahulu dianggap sebagai bangsa yang beragama, santun dan lain-lain. Penyebab konflik dapat berupa faktor politik, kesenjangan ekonomi, kesenjangan budaya, sentimen etnis dan agama. Hanya saja, faktor ekonomi dan politik sering ditunjuk berperan paling dominan dibanding dua faktor yang disebut terakhir. Kendati acap terlihat di lapangan bahwa konflik yang ada kerap menggunakan simbol-simbol agama misalnya pembakaran dan perusakan tempat-tempat ibadah, penyerangan dan pembunuhan terhadap penganut agama tertentu, namun pertentangan agama dan etnis ternyata hanyalah faktor ikutan saja dari penyebab konflik yang lebih kompleks dengan latar belakang sosial, ekonomi dan politik yang pekat.

Meskipun demikian, tidak ada salahnya (bahkan teramat penting untuk diabaikan) bagi umat beragama untuk mengkaji dan menemukan cara yang efektif bagi penghayatan, pengamalan sekaligus penyebaran ajaran agama di tengah masyarakat Indonesia yang plural ini. Ada be-berapa alasan mengapa aktifitas

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, h. 125.

<sup>65</sup> Dari data yang terekspose melalui media massa, kerusuhan-kerusuhan itu antara lain terjadi di Purwakarta (awal November 1995); Pekalongan (akhir November 1995); Tasikmalaya (September 1996); Situbondo (Oktober 1996); Rengasdengklok (Januari 1997); Temanggung dan Jepara (April 1997); Pontianak (April 1997); Banjarmasin (Mei 1997); Ende di Flores dan Subang (Agustus 1997) dan Mataram (Januari 2000). Selengkapnya lihat Jajat Burhanuddin dan Arif Subhan, eds., *Sistem Siaga Dini terhadap Kerusuhan Sosial* (Jakarta: Balitbang Agama Depag RI dan PPIM, 2000), seperti dikutip dari Suprpto, "Pluralitas, Konflik, dan Kearifan dakwah," dalam [http://www.ditperta.net/annualconference/ancon06/makalah/Makalah\\_Suprpto.doc](http://www.ditperta.net/annualconference/ancon06/makalah/Makalah_Suprpto.doc)

<sup>66</sup> Bagi Coser, konflik bisa destruktif yang berfungsi disintegratif, tetapi juga bisa konstruktif yang berfungsi integratif. Argument Cose, *Pertama*, situasi konflik akan meningkatkan kohesi internal dari kelompok-kelompok terkait; *kedua*, mampu menciptakan assosiasi-assosiasi dan koalisi-koalisi baru dan *ketiga*, dengan konflik akan terbangun keseimbangan kekuatan antar kelompok terlibat Lihat, Novri, *op.cit.*, h. 59.

demikian terasa penting untuk dilakukan. Hal ini karena agama—disebabkan sempitnya pemahaman para pemeluknya secara potensial memang berpotensi menyulut konflik. Maka wajar jika banyak ilmuwan sekuler yang mengatakan bahwa agama adalah biang kerusuhan.<sup>67</sup> Tampaknya sinyalemen seperti ini terkesan berlebihan dan cenderung menghakimi. Tetapi satu hal yang pasti, sebagaimana sering kita dengar dalam tesis lama dalam ilmu-ilmu sosial, bahwa agama selain menjadi faktor pemersatu sosial, juga berpotensi menjadi unsur konflik.

Dalam rangka resolusi konflik, banyak hal yang perlu dilihat. Dalam waktu singkat, konflik yang ada kalau bersifat frontal, harus diredakan terlebih dahulu. Bisa dengan pendekatan hukum yang tegas. Dalam jangka panjang, dicarikan solusi dengan misalnya mencari akar masalah, mengkampanyekan pendidikan yang berdimensi pluralistik, dakwah yang penuh hikmah dengan muatan yang tidak memicu konflik. Yang tidak kalah pentingnya ialah mewujudkan keadilan dalam semua ranah kehidupan masyarakat, baik ekonomi, politik, sosial, budaya maupun agama.

### III. PENUTUP

1. Secara sosiologis manusia memerlukan bukan hanya sesamanya lain tetapi juga alam lingkungan. Artinya, interaksi menjadi keniscayaan. Dalam ragam interaksi, konflik pasti akan hadir sebagai konsekuensi perbedaan kecenderungan, kebutuhan, nilai budaya, agama, politik, sosial, ekonomi dan semua aspek kehidupan.
2. Konflik diuraikan sebagai suatu pertikaian atau perselisihan yang bisa terjadi antarindividu, kelompok, maupun Negara yang bisa mengambil bentuk fisik atau gagasan/non-fisik. Sementara konflik keagamaan merupakan persetujuan tentang nilai, klaim, identitas yang melibatkan isu-isu keagamaan. Selain itu juga bisa berwujud aksi damai maupun kekerasan.

---

<sup>67</sup>A. N. Wilson misalnya menuduh agama sebagai yang paling bertanggungjawab terhadap segala bentuk pertikaian dan perang yang terjadi di dunia ini. Dalam sebuah bukunya yang berjudul *Against Religion: Why We Should Try Live Without It*, ia menyatakan “Dalam al-Kitab (Bible) dikatakan bahwa cinta uang adalah akar kejahatan. Mungkin lebih benar lagi kalau dikatakan cinta Tuhan adalah akar segala kejahatan. Agama adalah tragedi umat manusia. Ia mengajak kepada yang luhur, paling murni, paling tinggi dalam jiwa manusia, namun hampir tidak ada sebuah agama yang tidak ikut bertanggungjawab atas berbagai peperangan, tirani, dan penindasan kebenaran. Marx menggambarkan agama sebagai candu masyarakat; tetapi agama jauh lebih berbahaya daripada candu. Agama mendorong orang untuk menganiaya sesamanya, untuk mengagungkan perasaan dan pendapat mereka sendiri atas perasaan dan pendapat orang lain, untuk mengklaim bagi diri mereka sebagai pemilik kebenaran”. Lihat A. N. Wilson, *Against Religion: Why We Should Try Live Without It*, (London: Chatto and Windus, 1992), 1 sebagaimana dikutip oleh Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), 121. Seperti disadur dari Soprato, *op.cit.*

3. Konflik bisa disebabkan beberapa faktor seperti: perbedaan pendirian dan perasaan individu; perbedaan latar belakang kebudayaan; perbedaan kepentingan; perubahan nilai yang cepat. Konflik keagamaan terjadi karena: klaim kebenaran yang rigid/kaku; wilayah agama dan suku/adat memudar; doktrin jihad dipahami secara sempit; kurangnya sikap toleran dan minimnya pemahaman ideologi pluralism.
4. Isu-isu konflik keagamaan di Indonesia sebagai bagian dari wilayah Asia Tenggara, seperti isu moral, isu sektarian, isu komunal, terorisme, isu politik-keagamaan, dapat diminimalisir dengan adanya pendekatan hukum yang tegas dan adil, pendidikan dan dakwah yang berdimensi pluralistik dan penuh kebijaksanaan, serta mengupayakan terciptanya keadilan dalam semua ranah kehidupan masyarakat, baik ekonomi, sosial, politik, budaya maupun agama.\*\*\*



## DAFTAR PUSTAKA

- Agustian, Ary Ginanjar. *Rahasia Sukses Membangkitkan ESQ Power Sebuah Inner Journey Melalui Al-Ihsan*. Cet. XI, Jakarta: Penerbit Arga, 2007.
- Aini, Noryamin. "Dialektika Cerita Qâbil dan Šâbil: Pergeseran Dari Kisah Al-Qur'an Ke Sosiologi Agama," dalam M. Deden Ridwan, ed., *Melawan Hegemoni Barat: Ali Syari'ati dalam Sorotan Cendekiawan Indonesia*. Cet. I; Jakarta: Lentera, 1999.
- Al-Mayli, Muhsin. *Pergulatan Mencari Islam Perjalanan Religius Roger Garaudy*, diterjemahkan Rifyal Ka'bah. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1996.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*. Cet. XVIII; Jakarta: PT. Gramedia, 1990.
- Fauzi, Ihsan Ali dkk. "Pola-Pola Konflik Keagamaan di Indonesia (1990-2008), <http://www.google.co.id/search?client=firefox-a&rls=org.mozilla%3Aen-US%3Aofficial&channel=s&hl=id&source=hp&q=jenis+konflik+agama&meta=&btnG=Penelusuran+Google>, 02 September 2014.
- Friedmad, Maurice. "The Power of Violence and the Power of Non-Violence," dalam Muchtar Lubis (Penyunting), *Menggapai Dunia Damai*, diterjemahkan S. Maiman dkk. Cet. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988.
- <http://etno06.wordpress.com/2010/01/10/agama-dan-konflik-sosial/> 31 okt 2014
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Konflik>, 26 Oktober 2014, 19:02
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Cet. IV; Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.
- Macbride, Sean. "Peace: The Desperate Imperative of Humanity," dalam Mochtar Lubis (Penyunting), *Menggapai Dunia Damai*, diterjemahkan S. Mainman dkk. Cet. I; Jakarta: Yayasan Obor, 1988.
- Madjid, Nurcholis. "Pandangan Dunia Al-Qur'an: Ajaran Tentang Harapan Kepada Allah dan Seluruh Ciptaan," dalam Ahmad Syafii Maarif & Said Tuhulelei Penyunting, *Al-Qur'an dan Tantangan Modernitas*. Cet. II, Yogyakarta: SIPRESS, 1993.
- ..... "Politik Bahasa dalam Bahasa Politik Islam" dalam *Islamika*, Jurnal Dialog Pemikiran Islam, No. 5. 1994. H. 56.
- Malik, Ghulam Farid. "Effords of Muslim Communities to Apply The Qur'anic Values towards World Peace: A Historical Perspective", (Makalah disampaikan dalam *International Conference*, di Hotel Sahid Makassar, 1-3 Juni 2001), h. 20.

- Mudzakkir, "Undang-Undang No. 1/PNPS/1965 Tentang Pencegahan Penyalahgunaan Dan /Atau Penodaan Agama Tinjauan dari Aspek Hukum Pidana," (Makalah, disampaikan pada Kajian Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009, di Hotel Inna Muara, Padang, 28 Juni 2010).
- Mudzhar, M. Atho "Pengaturan Kebebasan Beragama dan Penodaan Agama di Indonesia dan Berbagai Negara," (Makalah, disampaikan pada Kajian Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009, di Hotel Inna Muara, Padang, 28 Juni 2010)
- Raines, John C. "Religion and Peace: A Global Perspective", (Makalah disampaikan dalam *International Conference*, di Hotel Sahid Makassar, 1-3 Juni 2001) h. 2.
- Ritzer, George. *Modern Sociological Theory* 4<sup>th</sup> ed. Singapore: The McGraw-Hill Companies Inc, 1988.
- Sardar, Ziauddin. *Information and the Muslim World: A Strategy fo the Twenty-first Century*, diterjemahkan A.E. Priyono dan Ilyas Hasan dengan judul *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1988.
- Soedjatmoko, "Agama dan Hari Depan Umat Manusia", dalam Edy A. Effendi, ed., *Islam dan Dialog Budaya*. Cet. I; Jakarta: Puspa Swara, 1994.
- Steinbach, Udo. "Sumber Konflik Dunia Ketiga," dalam Christoph Bertram, *The Third World Conclit & Internationality Security*,ed., diterjemahkan Hasymi Ali dengan judul *Konflik Dunia Ketiga dan Keamanan Dunia*. Cet. I; Jakarta: Bina Aksara, 1988.
- Stewart, Edward C. *American Cultural Patterns: A Cross-Cultural Perspective* Cet. XIII; America: Intercultural Press, 1985.
- Susan, Novri. *Pengantar Sosiologi Konflik dan Isu-Isu Konflik Kontemporer*. Cet. 2; Jakarta: Kencana, 2010.
- Thaha, Idris. ed., *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*. Cet. I, Jakarta: Paramadina, 1999.



# PEMIKIRAN AL-JILI TENTANG AJARAN NUR MUHAMMAD DAN INSAN KAMIL

Muhammad Amri

*Dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Alauddin Makassar*

## **Abstract;**

*'Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Karim ibn Khalifah ibn Mahmud al-Jili merupakan salah seorang pemikir Muslim yang memiliki pemikiran khusus tentang ajaran Nur Muhammad dan Insan Kamil. Al-Jili memandang Insan Kamil sebagai wadah tajalli Tuhan yang paripurna. Pandangan ini didasarkan pada asumsi, bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal itu adalah Wujud Mutlak, yang bebas dari segala pemikiran, hubungan, arah dan waktu. Ia adalah esensi murni, tidak bernama, tidak bersifat dan tidak mempunyai relasi dengan sesuatu. Insan Kamil pada satu sisi merupakan wadah tajalli Tuhan yang paripurna, sementara di sisi lain, ia merupakan miniatur dari segenap jagat raya, karena pada dirinya terproyeksi segenap realitas individual dari alam semesta, baik alam fisika maupun metafisika. Hati Insan Kamil berpadanan dengan arasy Tuhan; ke-Aku-an"-Nya sepadan dengan kursi Tuhan; peringkat rohaninya dengan sidratulmuntaha; akalunya dengan pena yang tinggi; jiwanya dengan lauh mahfuz; tabiatnya dengan elemen-elemen; kemampuannya dengan hayula; tubuhnya dengan haba' dan lain-lain.*

*Key Word; Al-Jili, Insan Kamil, Nur Muhammad.*

## **I. PENDAHULUAN**

**M**anusia adalah bayang-bayang Tuhan sekaligus makhluk yang paling sanggup menyerupai Tuhan, karena ia memiliki ruh, punya lokus atau 'arsy Tuhan. Dalam al-Qur'an disebutkan, setelah secara fisik alam raya dan manusia tercipta, kemudian Allah berfirman, *kemudian Aku tiupkan ruh-Ku dalam diri manusia* (QS. al-Hijr/15:29). Olehnya itu, manusia mampu menangkap dan menyerap sifat-sifat Tuhan melalui ruh. Karena itulah makhluk Tuhan yang paling mendekati sifat-sifat Tuhan adalah manusia.

*Insan Kamil* ialah suatu tema yang berhubungan dengan pandangan mengenai sesuatu yang dianggap mutlak, Tuhan. Yang Mutlak tersebut dianggap mempunyai sifat-sifat tertentu, yakni yang baik dan yang sempurna. Sifat

sempurna inilah yang patut ditiru oleh manusia. Seseorang yang makin memiripkan diri kepada sifat sempurna dari Yang Mutlak tersebut, makin sempurna lah dirinya.<sup>1</sup>

*Insan Kamil* (the perfect man) merupakan satu term yang populer di kalangan tasawwuf. Hal tersebut adalah hasil dari kedalaman esoterik di kalangan kaum sufi. Istilah ini diintrodusir oleh Ibn Arabi (w. 638 H). dan dikembangkan oleh al-Jili (767-826 H/1365-1422 M).

Namun, apakah konsep al-Jili ini sama dengan konsep Ibn Arabi? Para sarjana umumnya, seperti O'leary,<sup>2</sup> Arberry,<sup>3</sup> al-Taftazani,<sup>4</sup> Hamka,<sup>5</sup> dan lain-lain, memandang al-Jili tidak lebih hanya sebagai penerus konsep Ibn Arabi; andilnya hanya terbatas dalam upaya memperjelas dan mensistematisasi konsep Ibn Arabi yang ada. Sementara itu, Nicholson,<sup>6</sup> Abd al-Qadir al-Mahmud,<sup>7</sup> dan Yusuf Zaydan<sup>8</sup> melihat adanya perbedaan antara konsep *Insan Kamil* Ibn Arabi dan al-Jili, tetapi ketiga pakar tersebut tidak menjelaskannya secara rinci.

Kalau dikaji lebih jauh, jarak antara masa hidup Ibn Arabi dan al-Jili mencapai lebih dari satu setengah abad, atau hampir mencapai dua abad.<sup>9</sup> Dalam masa yang demikian yang panjang, yang disertai oleh perbedaan kondisi sosial, apakah tidak mungkin terdapat perbedaan konsep *Insan Kamil* antara al-Jili dan Ibn Arabi? Atau, bukankah al-Jili telah mengembangkan lenih jauh konsep *Insan Kamil* Ibn Arabi?

---

<sup>1</sup>Lihat Komaruddin Hidayat, *Insan Kamil Sebagai Makhluk Multidimensi* dalam Ahmad Najib Burhani (Ed) dengan judul: *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawwuf Positif* (Cet. I; Jakarta: Penerbit IIMaN dan Penerbit Hikmah, 2002), h. 217.

<sup>2</sup>Lihat De Lacy O'Leary, *al-Fikr al-'Arabi wa Makanuhu fi 'I-Tarikh*, terjemah Arab oleh Tamman Hassan (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1961), h. 214.

<sup>3</sup>Lihat A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1979), h. 104.

<sup>4</sup>Lihat Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1979), h. 204.

<sup>5</sup>Lihat Hamka, *Tasawwuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Yayasan Nurul-Islam, 1980), h. 188.

<sup>6</sup>Lihat R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1981), h. 88.

<sup>7</sup>Lihat A.Q. Mahmud, *al-Falsafah al-Shufiyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1966), h. 593-600.

<sup>8</sup>Lihat Yusuf Zaydan, *al-Fikr al-Shufi inda 'Abd al-Karim al-Jili* (Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1988), h. 103-106.

<sup>9</sup>Masa satu abad adalah masa berlalunya suatu generasi dan munculnya generasi baru. Dengan demikian, tentu akan timbul perubahan dalam pemikiran dan pengalaman keagamaan.

Terlepas dari pertanyaan-pertanyaan di atas, tulisan ini akan menyorot secara cermat dan akurat tentang bagaimana konsep dan landasan berpikir al-Jili tentang *Insan Kamil* dan *Nur Muhammad*.

## II. AL-JILI DAN AJARAN NUR MUHAMMAD SERTA INSAN KAMIL

### A. Biografi al-Jili

Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn 'Abd al-Karim ibn Khalifah ibn Mahmud al-Jili. Penisbatan namanya dengan al-Jili karena ia berasal dari Jilan.<sup>10</sup> Mengenai tempat lahir al-Jili, tidak diketahui dengan pasti. Akan tetapi, jika ditilik dari garis keturunannya, besar dugaan bahwa ia lahir di Baghdad. Menurut pengakuannya, ia adalah keturunan Syeikh 'Abd al-Qadir al-Jilani (470-561 H), yang merupakan pendiri tarekat Qadiriyyah, yakni turunan dari cucu perempuan Syeikh tersebut.<sup>11</sup>

Tahun kelahirannya ialah awal Muharram 767 H (sekitar 1365-6 M).<sup>12</sup> Pendapat ini disepakati oleh mayoritas penulis yang meneliti riwayat hidup al-Jili. Namun mereka berbeda pendapat tentang tahun meninggalnya. A.J. Arberry, al-Taftazani, Umar Ridha Kahhalah dan C. Brockelmann mencatat bahwa al-Jili meninggal pada tahun 832 H/1428 M.<sup>13</sup>

Meskipun al-Jili lahir di Baghdad, sejak usia kanak-kanak telah dibawa oleh orang tuanya bermigrasi ke Yaman (kota Zabid). Di kota Zabid inilah, al-Jili mendapatkan pendidikan sejak dini. Dalam tulisannya, ia mengatakan bahwa pada tahun 779 H ia pernah mengikuti pelajaran dari Syeikh Syaraf al-Din Ismail ibn Ibrahim al-Jabarti (w. 806 H).<sup>14</sup>

Pada tahun 790 H ia berada di Kusyi, India.<sup>15</sup> Sayangnya, ia tidak menjelaskan apa maksud kedatangannya di India dan berapa lama ia berada di sana.

---

<sup>10</sup>Jilan adalah nama suatu wilayah yang letaknya berdekatan dengan Tabaristan (sebelah selatan Laut Kaspia, dan sekarang menjadi suatu Propinsi dari Republik Islam Iran). Orang-orang 'Ajam (non-Arab) biasa menyebutnya "Kilan". Sekelompok orang menyebutkan jika nama seseorang dinisbahkan kepada wilayahnya, maka disebut Jilani, tapi kalau dinisbahkan kepada penduduknya, disebut Jili. Lihat Ya'qut, *Mu'jam al-Buldan* (Beirut: Dar al-Shadir, 1986), juz. III, h. 201.

<sup>11</sup>Lihat R.A. Nicholson, *Studies...., loc. cit.*, baris ke 5-6 catatan kaki.

<sup>12</sup>Tahun kelahirannya itu disebut sendiri dalam puisinya. Lihat Abd al-Karim al-Jili, *al-Nadirat al-'Ayniah fi al-Badirat al-Gaybyah*—sebagaimana dikutip oleh Yunasril Ali— dalam *Manusia Citra Ilahi*, (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997), h. 33.

<sup>13</sup>Lihat A.J. Arberry, *loc. cit.*, h. 104; al-Taftazani, *op. cit.*, h. 204; Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th), h. 313; Brockelman, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Leiden: E.J. Brill, 1949), vol. II, h. 264.

<sup>14</sup>Lihat 'Abd al-Karim al-Jili, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-'Awail* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), juz. II, h. 39—sebagaimana dikutip Yunasril Ali—dalam *loc. cit.*, h. 35.

<sup>15</sup>*Ibid.*,

Ia hanya menceritakan bahwa ia menyaksikan orang yang merasa nikmat ketika lehernya terpenggal oleh pedang.<sup>16</sup> Ketika ia berkunjung ke India, al-Jili melihat tasawwuf falsafi Ibn 'Arabi dan tarekat-tarekat lain yang meliputi Syisytiyah (didirikan oleh Mu'in al-Din al-Syisyi [w. 623 H] di Asia Tengah), Suhrawardiyah (didirikan oleh Abu Najib al-Suhrawardi [w. 563 H] di Baghdad), dan Naqsyabandiyah (didirikan oleh Baha' al-Din al-Naqsyaband [w. 791 H] di Bukhara).<sup>17</sup> Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kunjungannya ke India adalah dalam rangka memperluas pengalaman dan pengetahuannya tentang kesufian.

Pada akhir tahun 799 H ia berkunjung ke Makkah<sup>18</sup> dalam rangka menunaikan ibadah haji. Namun diwaktu senggangnya, ia sempat melakukan tukar-pikiran dengan ulama-ulama di sana.<sup>19</sup> Asumsi ini menandakan bahwa kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan melebihi kecintaannya terhadap yang lain.

Pada tahun 803 H, al-Jili berkunjung ke Kairo, dan ia menyempatkan diri untuk menyaksikan langsung Universitas Al-Azhar dan bertemu dengan ulama-ulamanya. Di tahun yang sama, al-Jili berada pula di Gazzah, Palestina. Lebih kurang 2 tahun hidup di Palestina, kerinduan kepada gurunya, al-Jabarti dan kota Zabid makin tidak tertahankan. Akhirnya ia pulang ke kota Zabid dan sempat bergaul dengan gurunya selama satu tahun. Karena pada tahun 806 H al-Jabarti meninggal.<sup>20</sup>

Kunjungannya ke Gazzah merupakan tahun terakhir dari perjalanannya ke luar Zabid. Sekembalinya dari Gazzah, ia masih hidup kurang lebih 21 tahun dan terus aktif menulis sampai akhir hayatnya.<sup>21</sup>

Dikalangan ilmuwan, terjadi perbedaan tentang jumlah karya tulis al-Jili. Iqbal misalnya, hanya menyebutkan tiga karya al-Jili, yakni suatu ulasan atas karya Ibn Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, suatu komentar atas *basmalah*, dan karyanya yang terkenal *al-Insan al-Kamil*.<sup>22</sup> Kemudian Haji Khalifah mencatat bahwa al-Jili telah menulis enam judul karya tulis,<sup>23</sup> yang selanjutnya dilengkapi

---

<sup>16</sup> *Ibid.*,

<sup>17</sup> Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina, 1975), h. 344-355.

<sup>18</sup> Al-Jili, *al-Insan...*, juz. I, h. 97.

<sup>19</sup> *Ibid.*,

<sup>20</sup> Lihat Yunasril Ali, *loc. cit.*, h. 37.

<sup>21</sup> *Ibid.*,

<sup>22</sup> Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London: Luzac & Co, 1903), h. 110.

<sup>23</sup> Lihat Haji Khalifah, *op. cit.*, juz. I, h. 181.

oleh Ismail Pasya al-Baghdadi yang mencatat lima karya al-Jili.<sup>24</sup> Selain dari penelitian di atas, Carl Brockelmann mencatat sebanyak 29 judul karya al-Jili.<sup>25</sup>

## B. Sejarah Perkembangan Insan Kamil dan Nur Muhammad

Istilah “insan kamil” (*al-Insan al-Kamil*) secara teknis muncul dalam literatur Islam sekitar awal abad ke-7 H / 13 M, atas ide Ibn ‘Arabi (w. 638 H / 1240 M). Term ini ia gunakan untuk melabeli konsep manusia ideal yang menjadi lokus penampilan diri Tuhan. Namun substansi dari konsep insan kamil itu, sebenarnya, telah muncul dalam Islam sebelum Ibn ‘Arabi, hanya konsep yang telah ada itu tidak memakai istilah insan kamil.<sup>26</sup>

Menurut Yusuf Zaidan, konsep insan kamil berasal dari pandangan kaum Muslim tentang wali, yang mengacu pada karakteristik *hamba yang saleh* dalam ungkapan al-Qur’an.<sup>27</sup>

Pada awal abad ke-3 H, muncul Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H/874 M), yang membawa konsep tentang *al-Wali al-Kamil* (wali yang sempurna).<sup>28</sup> Kemudian konsep manusia sempurna semakin matang dengan datangnya al-Hallaj (w. 309 H / 913 M), pencetus doktrin *al-Hulul*. Menurutnya, manusia memiliki dua sifat dasar yang juga dimiliki oleh Tuhan, yakni sifat ketuhanan (*lahut*) dan sifat kemanusiaan (*nasut*). Maka dari itu, manusia dan Tuhan dapat saja terjadi persatuan. Persatuan tersebut terjadi dalam bentuk penenggelaman sifat-sifat kemanusiaan dalam sifat ketuhanannya, dan di situlah Tuhan mengambil tempat (*hulul*) dalam dirinya. Manusia seperti inilah yang telah mencapai martabat kesempurnaannya.<sup>29</sup>

Menyertai pandangan di atas, al-Hallaj mengemukakan idenya tentang munculnya alam semesta yang serba ganda ini dari Tuhan, melalui teori “Nur Muhammad” (*al-Haqiqah al-Muhammadiyah*).<sup>30</sup>

Kemudian konsep manusia sempurna juga dikemukakan oleh al-Hakim al-Tirmidzi (w. 320 H / 932 M), yang melabeli manusia idealnya dengan *khatm al-awliya*.<sup>31</sup> Selanjutnya pada abad ke-6 H (12 M), al-Suhrawardi (w. 587 H / 1190

---

<sup>24</sup>Ismail Pasya al-Baghdadi, *Idlah al-Maknun fi al-Dzail ala Kasyf al-Zhunun fi Asami al-Kutub wa al-Funun* (Beirut: al-Maktabah al-Mutsanna, t.th), juz. I, h. 79.

<sup>25</sup>Lihat Carl Brockelmann, *loc. cit.*, vol. II, h. 264-265.

<sup>26</sup>Lihat Yunasril Ali, *loc. cit.*, h. 6.

<sup>27</sup>Lihat Zaydan, *al-Fikr....*, *loc. cit.*, h. 134-135.

<sup>28</sup>Lihat Yunasril Ali, *op. cit.*, h. 8.

<sup>29</sup>*Ibid.*, h. 8-9.

<sup>30</sup>*Ibid.*, h. 10.

<sup>31</sup>*Ibid.*, h. 11.



M) mengemukakan bahwa manusia sempurna terdiri atas tiga klasifikasi. *Pertama*, orang yang mendalami pembahasan analitis, namun tidak mendalami masalah ketuhanan. *Kedua*, orang yang mendalami masalah ketuhanan, tetapi tidak mendalami masalah analitis. *Ketiga*, orang yang mendalami pembahasan analitis dan masalah ketuhanana sekaligus.<sup>32</sup>

Selanjutnya, Ibn Sab'in (w. 667 H / 1268 M) muncul dengan menamai konsep manusia sempurna dengan *al-Muhaqqiq*. Kemudian konsep insan kamil juga dipakai oleh al-Jili untuk menyebut idenya tentang manusia sempurna.<sup>33</sup>

### C. Konsep al-Jili Tentang Insan Kamil dan Nur Muhammad.

Al-Jili memandang *Insan Kamil* sebagai wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna. Pandangan ini didasarkan pada asumsi, bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal itu adalah Wujud Mutlak, yang bebas dari segala pemikiran, hubungan, arah dan waktu. Ia adalah esensi murni, tidak bernama, tidak bersifat dan tidak mempunyai relasi dengan sesuatu.<sup>34</sup>

Selanjutnya, Wujud Mutlak itu ber-*tajalli* secara sempurna pada alam semesta yang serba-ganda ini. *Tajalli* tersebut terjadi bersamaan dengan penciptaan alam yang dilakukan oleh Tuhan dengan kodrat-Nya dari tidak ada menjadi ada. Menurut al-Jili, alam ini bukanlah diciptakan Tuhan dari bahan yang telah ada, tetapi diciptakan-Nya dari ketiadaan di dalam ilmu-Nya. Kemudian, wujud alam yang ada dalam ilmu-Nya itu dimunculkan-Nya dengan kodrat-Nya menjadi alam empiris. Jadi, penciptaan makhluk ialah dari 'adam (tidak ada), kemudian muncul dalam ilmu Tuhan, dan seterusnya menjelma sebagai alam nyata.<sup>35</sup>

Bertolak dari pandangan di atas, al-Jili melihat adanya sejumlah perimbangan yang paradoks pada Realitas Mutlak itu. Ia mempunyai dua *accident*: *al-Azal* (terdahulu tanpa permulaan) dan *al-Abad* (abadi, eternal). Ia mempunyai dua kualitas: *al-Haqq* dan *al-Khalq*. Ia mempunyai dua atribut: *al-Qidam* (qidam) dan *al-Huduts* (baru). Ia mempunyai dua nama: *al-Rabb* (Tuhan yang Maha Mengatur) dan *al-'Abd* (hamba). Ia mempunyai dua wajah: *al-Zhahir* (yang lahir) dan *al-Bathin* (yang batin). Sejumlah perimbangan paradoks itu –dilihat dari sudut *tasybih*—tidak lain hanya merupakan aspek-aspek dari satu hakikat. Munculnya aspek-aspek itu tidak lain adalah karena adanya *tajalli* Tuhan pada alam semesta yang serba-ganda dan terbatas. Oleh karena itu, ia pun kelihatan

---

<sup>32</sup>Lihat Zaydan, *op. cit.*, h. 107-108.

<sup>33</sup>*Ibid.*, h. 115-120.

<sup>34</sup>Lihat Yunasril Ali, *op. cit.*, h. 111.

<sup>35</sup>*Ibid.*, h. 112-113.

“banyak” sebanyak lokus *tajalli*-Nya dan “terbatas” sebatas ruang semesta. Namun, dilihat dari sudut *tanzih*, wujud Tuhan yang hakiki tetaplah transenden.<sup>36</sup>

Asumsi di atas memberikan pemahaman bahwa keberadaan alam ini merupakan wadah *tajalli* Ilahi. Namun, alam empiris yang ditandai dengan keserbagandaan ini berada dalam wujud yang terpecah, sehingga tidak dapat menampung citra Tuhan secara utuh; bagian-bagian dari alam ini merupakan wadah *tajalli* dari bagian-bagian tertentu dari citra Tuhan. Tuhan baru dapat melihat citra diri-Nya secara paripurna pada Adam (manusia) yakni *Insan Kamil*. Jadi, *Insan Kamil* merupakan *nuskah* (kopi) Tuhan, seperti tertera dalam hadis: “Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra Tuhan Yang Maha Pengasih”. Dalam hadis lain disebutkan: “Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya”. Maka secara esensial pada diri *Insan Kamil* terpantul citra Tuhan.<sup>37</sup>

Dengan demikian, *Insan Kamil* pada satu sisi merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, sementara di sisi lain, ia merupakan miniatur dari segenap jagat raya, karena pada dirinya terproyeksi segenap realitas individual dari alam semesta, baik alam fisika maupun metafisika. Hati *Insan Kamil* berpadanan dengan arasy Tuhan; ke-Aku-an“-Nya sepadan dengan kursi Tuhan; peringkat rohaninya dengan sidratulmuntaha; akalunya dengan pena yang tinggi; jiwanya dengan lauh mahfuz; tabiatnya dengan elemen-elemen; kemampuannya dengan *hayula*; tubuhnya dengan *haba'* dan lain-lain.<sup>38</sup>

Selain itu, *Insan Kamil* adalah kutub yang diedari oleh segenap alam wujud ini dari awal sampai akhirnya. Namun, ia muncul dalam beragam bentuk dan menampakkan dirinya dalam berbagai kultus. Ia dipanggil sesuai dengan bentuk (manusia yang menjadi perwujudannya), tidak dipanggil dengan selain bentuk itu. Ia muncul dalam setiap zaman dalam bentuk yang sempurna. Dari segi lahir ia berkedudukan sebagai khalifah dan dari segi batin sebagai hakikat dari segalanya.<sup>39</sup>

Kesempurnaan *Insan Kamil* itu tidak lain adalah karena ia merupakan identifikasi dari hakikat Muhammad. Hakikat Muhammad yang disebut dalam istilah falsafah dengan *logos*, pada dasarnya merupakan arketipe kosmos. Makhluk memperoleh kesejahteraan pada hakikat ini dan mendapat rezeki dari wujudnya. Ia juga merupakan arketipe dari Bani Adam yang semuanya secara potensial adalah *Insan Kamil*, meski hanya di kalangan para Nabi dan wali saja potensi itu menjadi aktual.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, h. 118.

<sup>37</sup> *Ibid.*, h. 118-119.

<sup>38</sup> *Ibid.*,

<sup>39</sup> *Ibid.*,

<sup>40</sup> *Ibid.*, h. 120.

Menurut al-Jili, *Nur Muhammad* mempunyai banyak nama sebanyak aspek yang dimilikinya. Ia disebut *ruh* dan *malak*, bila dikaitkan dengan ketinggianya. Tidak ada kekuasaan makhluk yang melebihinya, semuanya tunduk mengitarinya, karena ia merupakan kutub dari segenap falak. Ia disebut *al-Haqq al-Makhluk bih* (*al-Haqq* sebagai alat pencipta), karena darinya tercipta segala makhluk. Ia disebut *Amr* Allah, karena hanya Allah yang lebih tahu tentang hakikatnya secara pasti. Demikian pula, ia disebut *al-Qalam al-'A'la* (pena yang tertinggi) dan *al-'Aql al-Awwal* (akal pertama), karena merupakan wadah pengetahuan Tuhan menuangkan sebagian dari pengetahuan-Nya kepada makhluk. Adapun sebutan *al-Ruh al-Ilahi* (ruh ketuhanan), karena keterkaitannya dengan *ruh al-Quds* (ruh Tuhan), *al-Amin* (yang jujur), karena ia merupakan perbendaharaan ilmu Tuhan dan dipercayai-Nya. Nama itu pula yang dipakai untuk menamai Jibril yang secara langsung berasal dari *Nur Muhammad* tersebut.<sup>41</sup>

Al-Jili memandang *Nur Muhammad* itu baru. Baginya, hanya satu yang qadim, yaitu wujud Allah sebagai zat yang wajib ada. Wujud Tuhan dipandang qadim karena Dia tidak didahului oleh ketiadaan. Al-Jili menjelaskan, sekalipun wujud yang diciptakan itu sudah ada semenjak qidam di dalam ilmu Tuhan, ia tetap dipandang baru dalam keberadaannya itu, karena ia “disebabkan” oleh wujud lain yang secara esensial telah lebih ada, yakni wujud Tuhan.<sup>42</sup>

*Nur Muhammad* itulah yang mengaktualkan sebagian manusia menjadi *Insan Kamil*. Namun, kendati mereka sama-sama telah menduduki peringkat *Insan Kamil*, tidak semuanya menempati tempat yang sama dalam kedudukan tersebut. Al-Jili membagi *Insan Kamil* atas tiga tingkatan. **Pertama**, tingkat permulaan (*al-Bidayah*), yakni *Insan Kamil* mulai dapat merealisasikan asma dan sifat-sifat Ilahi pada dirinya. **Kedua**, tingkat menengah (*al-Tawassuth*), yakni *Insan Kamil* sebagai orbit kehalusan sifat kemanusiaan yang terkait dengan realitas kasih Tuhan. Sementara itu, pengetahuan yang dimiliki *Insan Kamil* pada tingkat ini juga telah meningkat dari pengetahuan biasa, karena sebagian dari hal-hal ghaib telah dibukakan Tuhan kepadanya. **Ketiga**, tingkat terakhir (*al-Khitam*), yakni di saat *Insan Kamil* telah dapat merealisasikan citra Tuhan secara utuh. Selain itu, ia sudah mengetahui rincian dari rahasia penciptaan takdir.<sup>43</sup>

Namun demikian, *Insan Kamil* yang muncul setiap zaman semenjak Adam a.s. tidak dapat mencapai peringkat tertinggi dari tingkatan-tingkatan di atas, kecuali Nabi Muhammad Saw yang mencapai tingkat paling sempurna, sehingga disebut sebagai *Insan Kamil* secara hakiki.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> *Ibid.*,

<sup>42</sup> *Ibid.*, h. 121.

<sup>43</sup> *Ibid.*, h. 122-123.

<sup>44</sup> *Ibid.*,

Menurut al-Jili, kesempurnaan *Insan Kamil* bukan hanya dari segi wujudnya, tetapi juga karena ia memanifestasikan citra Tuhan secara sempurna, sehingga pada dirinya tercermin nama-nama dari sifat-sifat Tuhan secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi pengetahuannya ia karena ia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi dalam perkembangan spiritualnya. Dengan kata lain, *Insan Kamil* adalah rantai penggabung antara Tuhan dan alam semesta. Di satu sisi, ia merupakan ujung dari proses penurunan (*tanazzul*) dalam *tajalli* Ilahi, sehingga ia merupakan wadah *tajalli* Ilahi yang paripurna. Dan di sisi lain, *Insan Kamil* merupakan puncak dari proses pendakian (*taraqqi*) makhluk dalam mencapai tingkat spiritualitas tertinggi.<sup>45</sup>

Menurutnya, *tajalli* Ilahi yang berlangsung secara terus menerus pada alam semesta terdiri atas lima martabat, yakni:

**Pertama**, martabat *uluhiyah* yang merupakan esensi dari zat primordial, yang menjai sumber dari Yang Wujud dan yang 'adam, Yang Qadim dan yang hadits, *al-Haqq* dan *al-Khalq*. *Tajalli* pada peringkat pertama ini baru berupa "pemberian hak kepada yang berhak", yakni memberikan wujud kepada martabat-martabat dibawahnya. Dikatakan oleh al-Jili, martabat *uluhiyah* merupakan martabat tertinggi dalam urutan *tajalli* Ilahi, karena di dalamnya segala realitas dari segala sesuatu. Dalam kaitannya dengan *tajalli* berikutnya, martabat *uluhiyyah* merupakan sumber primer dari segalanya, baik yang wujud maupun yang 'adam.<sup>46</sup>

**Kedua**, martabat *ahadiyah* yang merupakan sebutan dari zat murni, tanpa nama, tanpa sifat dan tidak ada satu gejala apa pun yang muncul darinya. Zat murni itu sendiri merupakan pengungkapan diri dari Wujud Mutlak, yang terlepas dari segala kaitan, relasi dan dari segi apa pun. Zat murni itu bukan berada di luar Wujud Mutlak, tetapi merupakan totalitas dari Wujud Mutlak itu sendiri. Zat Tuhan pada taraf ini masih bersifat "Ghaib Mutlak".<sup>47</sup>

**Ketiga**, martabat *wahidiyah* yakni *tajalli* zat pada sifat. Dengan demikian, zat murni telah terdapat kualitas (sifat). Sifat-sifat itulah –kata al-Jili—yang mengantarkan kita untuk dapat mengetahui keadaan zat.<sup>48</sup>

**Keempat**, martabat *rahmaniyyah* yakni Tuhan ber-*tajalli* pada realitas-realitas asma dan sifat, dan dengan kata *kun* (jadilah), muncullah realitas-realitas potensial tadi menjadi wujud yang aktual, yakni alam semesta. Menurut al-Jili, penciptaan alam inilah sebagai permulaan rahmat yang dicurahkan Allah.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, h. 124-125.

<sup>46</sup> *Ibid.*, h. 129.

<sup>47</sup> *Ibid.*, h. 131-132.

<sup>48</sup> *Ibid.*, h. 135.

<sup>49</sup> *Ibid.*, h. 142.

**Kelima**, martabat *rububiyah* yang merupakan pengembangan dari martabat *rahmaniyyah*.<sup>50</sup>

Di sisi lain, al-Jili membagi *tajalli* Ilahi atas empat bentuk yaitu; **Pertama**, *tajalli* perbuatan-perbuatan (*tajalli al-af'al*); **Kedua** *tajalli* nama-nama (*tajalli al-asma*); **Ketiga**, *tajalli* sifat-sifat (*tajalli al-shifa*) dan **Keempat**, *tajalli* zat (*tajalli al-dzat*).<sup>51</sup>

Dengan demikian, *Insan Kamil* merupakan produk akhir dari proses *tajalli* Tuhan pada alam semesta, yang mencerminkan citra Ilahi secara utuh. Hal tersebut baru dapat tercapai setelah manusia mengembangkan dirinya dengan menyerap sifat-sifat dan asma Allah sebanyak-banyaknya (*al-Takhalluq bi-akhlaq Allah*). Dengan menyerap sifat-sifat dan asma Allah sebanyak-banyaknya itu mengakibatkan terjadinya transformasi spiritual yang mengubah kepribadian sufi dari tingkat yang rendah ke tingkat yang lebih tinggi, sehingga sampai pada tingkat tertinggi, yakni *Insan Kamil*.

### III. KESIMPULAN

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Al-Jili memandang bahwa alam sebagai wadah *tajalli* Tuhan –dalam proses munculnya *Insan Kamil*—diciptakan dari tidak ada bersamaan dengan *tajalli*-Nya pada alam tersebut, bukan diciptakan dari “bahan” yang telah ada.
2. Hakikat Muhammad (*Nur Muhammad*) yang mengaktualkan *Insan Kamil* dipandang al-Jili bersifat *hadits* (baru).

---

<sup>50</sup> *Ibid.*,

<sup>51</sup> *Ibid.*, h. 143.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997.
- Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* London: George Allen & Unwin Ltd, 1979.
- al-Baghdadi, Ismail Pasya, *Idlah al-Maknun fi al-Dzail ala Kasyf al-Zhunun fi Asami al-Kutub wa al-Funun* Beirut: al-Maktabah al-Mutsanna, t.th, juz. I.
- Brockelman, *Geschichte der Arabischen Litteratur* Leiden: E.J. Brill, 1949, vol. II.
- Hamka, *Tasawwuf Perkembangan dan Pemurniannya* Jakarta: Yayasan Nurul-Islam, 1980.
- Hidayat, Komaruddin, *Insan Kamil Sebagai Makhluk Multidimensi* dalam Ahmad Najib Burhani (Ed) dengan judul: *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawwuf Positif* Cet. I; Jakarta: Penerbit IIMaN dan Penerbit Hikmah, 2002.
- Iqbal, Muhammad, *The Develpoment of Metaphysica in Persia* London: Luzac & Co, 1903.
- al-Jili, 'Abd al-Karim, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-'Awail* Beirut: Dar al-Fikr, 1975, juz. II.
- Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin* Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, t.th
- Mahmud, A.Q., *al-Falsafah al-Shufiyah fi al-Islam* Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1966.
- Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism* New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1981.
- O'Leary, De Lacy, *al-Fikr al-'Arabi wa Makanuhu fi 'l-Tarikh*, terjemah Arab oleh Tamman Hassan Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1961.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam* Chapel Hill: The University if North Carolina, 1975.
- al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islami* Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 1979.
- Ya'qut, *Mu'jam al-Buldan* Beirut: Dar al-Shadir, 1986, juz. III.
- Zaydan, Yusuf, *al-Fikr al-Shufi inda 'Abd al-Karim al-Jili* Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1988.



# HUBUNGAN MALAYSIA-INDONESIA: LAUTAN MELAYU MENONGKAH CABARAN<sup>1</sup>

**Rohani Hj. Ab Ghani**

*Pusat Pengajian Umum  
UUM CAS Universiti Utara Malaysia 06010, Sintok, Kedah  
[rag1162@uum.edu.my](mailto:rag1162@uum.edu.my)*

## **Abstrak**

*Malaysia-Indonesia adalah dua negara yang mendasari kekuatan rumpun Melayu dalam Nusantara. Dalam aspek hubungan antarabangsa, Indonesia merupakan contoh terbaik dalam aspek hubungan luar Malaysia. Dalam sejarah dasar luar negara, Indonesia merupakan antara negara yang memenuhi hampir kesemua ciri dalam elemen dasar luar Malaysia seperti aspek sejarah, ekonomi, pengaruh politik, geografi dan demografi. Oleh yang demikian, ia mempunyai hubungan yang lebih istimewa dengan Malaysia berbanding dengan negara-negara lain. Namun begitu, sisi gelap hubungan dua negara serumpun ini telah menjelma apabila meletusnya peristiwa konfrontasi Malaysia-Indonesia (1963-1966). Namun begitu, konflik Malaysia-Indonesia kemudiannya telah berjaya ditamatkan berikutan dengan perubahan politik di Indonesia. Penamatan konfrontasi adalah berasaskan kepada pertimbangan untuk kepentingan nasional kedua-dua buah negara dan kestabilan serantau. Ia juga telah menjadi tonggak perhubungan Malaysia-Indonesia dalam era pasca Konfrontasi hingga kini. Apa yang penting ialah hubungan baik kedua-dua buah negara mampu menjadi pemangkin kepada kemajuan pembangunan komuniti Islam di rantau Asia Tenggara ini. Kertas kerja ini memberikan tumpuan kepada peralihan hubungan Malaysia terhadap Indonesia dan momentum hubungan tersebut selepas tahun 1965 hingga ke alaf 21 ini. Kertas kerja ini menggunakan kaedah sejarah dengan pendekatan diskriptif. Manakala rujukan pula terdiri daripada sumber-sumber primer dan sekunder iaitu rekod-rekod rasmi British yang dirujuk di National Archive, Kew, London. Di samping itu rujukan juga terdiri daripada rekod-rekod rasmi kerajaan Malaysia, akhbar, jurnal dan buku-buku.*

*Kata kunci: Rumpun Melayu, Konfrontasi Malaysia-Indonesia, era pasca Konfrontasi, kepentingan nasional, kestabilan serantau.*



### Abstract

*Malaysia and Indonesia are two countries that the fundamental strength in the "rumpun Melayu" in this archipelago. In international relations aspect, Indonesia is the best example for Malaysia's foreign relation due to Indonesia is among the best country that meet almost all its elements in Malaysia's foreign policy i.e history, economy, political, geographic and demographic. Therefore, it has a more special relationship with Indonesia compared to other countries. However, the dark side of relations has emerged as the outbreak of the Malaysia-Indonesia Confrontation (1963-1966). However, the Malaysia-Indonesia conflict then has successfully terminated due to political changes in Indonesia. The end of confrontation is based on the respect of national interests for both countries and also in line for with regional stability. This factor also has become the pillar of the Malaysia-Indonesia relations in post Confrontation era until now. What is important is that the good relations between the two countries could be a catalyst to enhance the development of the Muslim community in the Southeast Asian region. This paper will focus on the transition relations of Indonesia and Malaysia the relationship momentum after 1965 up to the 21st millennium. The discussion uses historical method with a descriptive approach. The references consists of primary and secondary sources such as British official records referred to in the National Archive, Kew, London. In addition, other references are also the official records of the Malaysian government, newspapers, journals and books.*

**Keywords:** "Rumpun Melayu", bilateral relations, Malaysia-Indonesia Confrontation, post Confrontation era, national interest, regional stability.

### PENGENALAN

Tahun 2014 sekaligus membawa usia hubungan diplomatik Malaysia-Indonesia ke usia 57 tahun. Dalam tempoh lebih daripada 50 dekad atau setengah kurun ini hubungan di antara dua buah Negara berjiran dan disifatkan sebagai bersaudara ini menghadapi pelbagai pengalaman hubungan dua negara yang berjiran. Beberapa dekad yang lampau, hubungan dua buah negara ini sering digambarkan melalui ungkapan retorik yang manis dan indah seperti "saudara serumpun"<sup>2</sup>, "di alam sejarah dan tamadun yang sama", "adik-

---

<sup>1</sup>Kertas kerja ini dibentangkan dalam Persidangan Antarabangsa "Islam and Muslim Societies in Southeast Asia: Towards a Better Future", 5-6 November 2014, Horison Hotel, Panakkukang-Makasar, Indonesia.

<sup>2</sup>Nik Anuar Nik Mahmud (2000). *Konfrontasi Malaysia Indonesia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

abang",<sup>3</sup> "satu bangsa dan satu budaya"<sup>4</sup> dan lain-lain lagi. Namun dekad muntakhir ini, hubungan bilateral kedua-dua negara digambarkan dengan ungkapan yang lebih realistik seperti "benci tapi rindu"<sup>5</sup>, "jiran yang ditakdirkan"<sup>6</sup> dan "kita boleh memilih kawan tetapi tidak boleh memilih jiran"<sup>7</sup> Daripada beberapa gambaran yang telah dikemukakan jelas sekali momentum hubungan di antara kedua-dua buah negara diwarnai oleh pelbagai peristiwa pahit dan manis. Ia menjadi penentu kepada kelangsungan hubungan yang sedia wujud kini.

### Latar Belakang Hubungan

Indonesia merupakan antara negara yang paling awal menjalin hubungan diplomatik apabila Malaysia mencapai kemerdekaan pada 31 Ogos 1957. Sejak dari awal perhubungan, Malaysia disifatkan sebagai adik kepada Indonesia yang Hubungan dengan Indonesia pada peringkat ini merupakan satu kekuatan kepada Malaysia kerana Indonesia merupakan negara paling kuat di Asia Tenggara pada masa itu jika dinilai daripada segi keluasan wilayah dan jumlah penduduk. Kemasyhuran Presiden Sukarno merupakan antara tokoh yang paling menonjol di Asia pada masa itu juga turut menjadi sebahagian daripada kebanggaan penduduk di Malaysia. Nilai sentimental utama yang menjadi pengikat kepada hubungan yang telah wujud adalah keserumpunan bangsa, agama dan budaya. Perkara inilah yang sering digambarkan dalam ucapan para pemimpin kedua-dua buah negara. Tunku Abdul Rahman Putra al-Haj antara ucapannya yang menyentuh tentang hubungan Malaysia dengan Indonesia sebagai "sedarah dan sedaging".

Namun begitu, sisi gelap dalam hubungan dua negara abang-adik ini telah menjelma apabila Indonesia melancarkan dasar konfrontasi ke atas Malaysia pada September 1963. Faktor utama yang menjadi penyebab kepada konflik Indonesia ke atas Malaysia adalah berikutan dengan kejayaan penubuhan

---

<sup>3</sup>Zainal Abidin bin Abdul Wahid (1980), "Confrontation A Study of Malaysia-Indonesia Relations: Its Implications" dalam *Nusantara, Bil. 5, Julai 1980*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

<sup>4</sup>Ruhanas Harun (2006), "Kerjasama dan Konflik dalam Hubungan Malaysia-Indonesia" dalam *Malaysia's Foreign Relations: Issues and Challenges*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

<sup>5</sup>Joseph Chinyong Liow (2005), *The Politics of Indonesia-Malaysia Relations One Kin Two Nations*, London: RoutledgeCurzon.

<sup>6</sup>Rohani Hj. Ab Ghani, Malaysia-Indonesia Negara Bertentangan Yang Ditakdirkan, Kertas Kerja Ini Dibentangkan Dalam Persidangan Antarabangsa Malaysia-Indonesia Ke -7, Fakulti Sastera Dan Sains Sosial (FSSS), Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 22-24 Oktober 2013.

<sup>7</sup>A Effendy Choirie, "Membangun Saling Pengertian Antara Indonesia dan Malaysia" dalam NU Online, [www.antarasumber.com/berita/internasional/d/21/34959/hubungan-interpersona-mampu-redakan-ketegangan-indonesia-malaysia.htm](http://www.antarasumber.com/berita/internasional/d/21/34959/hubungan-interpersona-mampu-redakan-ketegangan-indonesia-malaysia.htm).

Malaysia telah diisytiharkan pada 16 September 1963. Gagasan Malaysia telah mendatangkan kemarahan Indonesia khususnya Sukarno iaitu Presiden Indonesia pada masa itu yang antara lain mendakwa bahawa Tunku Abdul Rahman tidak berbincang dengannya terlebih dahulu. Selain daripada itu, Sukarno mempersoalkan realiti penubuhan Malaysia berasaskan pilihan majoriti rakyat Sabah dan Sarawak.<sup>8</sup> Malaysia mengenyepikan semua dakwaan Sukarno dengan hujah bahawa soal penubuhan Malaysia adalah perkara dalaman. Selain dari itu, Kuala Lumpur juga menegaskan bahawa rancangan ini dicapai melalui kaedah perundingan di antara para pemimpin wilayah yang terlibat dan persetujuan rakyat mereka.<sup>9</sup> Pada dasarnya Perdana Menteri Malaysia iaitu Tunku Abdul Rahman telah menjangkakan reaksi daripada Presiden Indonesia dan bersedia menghadapi kesukaran yang bakal dihadapi. Kesiediaan Tunku menghadapi cabaran penubuhan Malaysia terkandung dalam rekod rasmi British; "Maka itu, Tunku bersedia untuk menanggung *a great number of headaches a great number of headaches* bagi menjayakan gagasan sekiranya disokong oleh British."<sup>10</sup>

Pada tarikh penubuhan Malaysia diisytiharkan Indonesia telah memutuskan hubungan diplomatik dengan Malaysia. Indonesia kemudiannya telah membakar bangunan Kedutaan Malaysia di Jakarta. Malaysia kemudiannya telah memutuskan hubungan diplomatik dengan Indonesia dan Filipina pada 17 September 1963.<sup>11</sup> Tindakan ketenteraan Indonesia ke atas Malaysia jelas mengejutkan. Ini kerana sebagai sebuah negara yang baru mencapai kemerdekaan, Malaysia sememangnya tidak mempunyai kelengkapan ketenteraan yang cukup bagi menentang Indonesia.

Tuduh menuduh di antara Malaysia dan Indonesia berlaku secara silih berganti. Tunku Abdul Rahman menuduh Indonesia telah menghantar dan membentuk kumpulan perisik di Pulau Sekupang iaitu sebuah pulau di Riau yang berdekatan dengan Singapura. Kawasan perairan Malaysia dan Singapura serta Sabah dan Sarawak merupakan kawasan yang paling terdedah dengan ancaman tentera Indonesia.<sup>12</sup> Dalam pada itu juga Indonesia telah melancarkan serangan ke kawasan sempadan Kalimantan dan juga di perairan Johor. Sejak 16 Januari sehingga 27 Mac 1963, Indonesia telah

---

<sup>8</sup> FO 371/176503, telegram dari Gilchrist di Jakarta ke Pejabat Luar, no. 1865, 26 November 1964.

<sup>9</sup>Rohani Hj. Ab Ghani, "Dasar British Terhadap Indonesia 1945-1967", Tesis Phd, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 2009, hal. 206.

<sup>10</sup>Nik Anuar, hal. 28.

<sup>11</sup>*The Malay Mail*, 17 September 1963, hlm. 1

<sup>12</sup>DO 169/68, Dewan Rakyat, Statement by the Prime Minister on Indonesian-inspired agents, 18 Disember 1963, Kuala Lumpur, PEN.12/63/218 (PAR).

melakukan 50 serangan terhadap Malaysia. Keadaan keselamatan Malaysia menjadi semakin terancam apabila pada 17 Ogos 1964 iaitu bersamaan dengan ulang tahun ke 19 kemerdekaan Indonesia, komando-komando Indonesia mereka telah mula mendarat di Semenanjung Malaysia iaitu di Labis, Johor. Keadaan ini sangat memberikan kesan kepada keselamatan nelayan-nelayan Malaysia di kawasan itu.<sup>13</sup>

Perbalahan antara Malaysia dan Indonesia telah mewujudkan ketegangan di rantau ini. Pelbagai usaha perdamaian dilakukan samada di peringkat serantau mahupun antarabangsa diadakan bagi meredakan permusuhan Malaysia-Indonesia tetapi gagal. Setelah berlangsung selama tiga tahun, konfrontasi Malaysia-Indonesia akhirnya berjaya ditamatkan melalui Perjanjian Pemulihan Hubungan Malaysia-Indonesia yang diadakan di Bangkok. Peralihan kepimpinan Indonesia daripada Sukarno kepada Suharto tahun 1965 merupakan faktor utama yang membawa kepada perdamaian Indonesia-Malaysia.<sup>14</sup>

## **CABARAN-CABARAN DALAM HUBUNGAN MALAYSIA-INDONESIA**

Secara jelas kepentingan nasional kedua-dua negara merupakan cabaran utama dalam hubungan mereka. Justeru itu, sentimen ikatan persaudaraan yang dikatakan sebagai serumpun dan hubungan sejarah yang cukup kuat kini bukan lagi penentu kepada kelangsungan hubungan mesra Malaysia-Indonesia. Walaupun konfrontasi Indonesia-Malaysia telah lama berlalu, namun momentum perhubungan Malaysia dengan Indonesia sentiasa turun naik. Pelbagai isu datang dan pergi seperti persoalan tuntutan bertindih sempadan laut, soal pencerobohan sempadan perairan, isu Ambalat, Tenaga Kerja Indonesia (TKI), lagu Rasa Sayang, isu batik, perlawanan bolasepak, kisah rumah tangga Manohara-Tengku Temenggung, Tarian Pendet, jerebu, perdagangan manusia, pembalakan haram, laporan-laporan akhbar-akhbar Indonesia mengenai isu-isu Malaysia yang berat sebelah dan beberapa perkara yang lain. Perkara ini disedari oleh semua pihak di kedua-dua negara samada peringkat masyarakat umum dan juga pada peringkat diplomatik. Mengulas tentang rentak semasa hubungan dua negara berjiran ini, Setiausaha Pertama Kedutaan Besar Malaysia untuk Indonesia iaitu Mohammad Nurhisyam Mohammad Yusof dalam satu diskusi tentang masa depan Malaysia-Indonesia menyatakan; "Namun hubungan bilateral Malaysia-Indonesia kebelakangan ini sempat terganggu oleh pelbagai isu yang muncul ke

---

<sup>13</sup> DO 169/519, surat dari Singapura ke Pejabat Luar, no. 582, 26 September 1964.

<sup>14</sup> Sukarno telah digulingkan melalui melalui satu gerakan ketenteraan Indonesia dalam peristiwa Gerakan 30 September /PKI atau dikenali juga sebagai Gestapu pada 30 September 1965.

permukaan, seperti TKI, pembalakan liar, klaim perbatasan dan seni budaya.”<sup>15</sup> Pada dasarnya, isu-isu yang muncul umpama duri dalam daging dalam hubungan Malaysia-Indonesia sejak dahulu hingga sekarang.

Cabaran utama dalam hubungan ialah kepentingan nasional dan ia banyak dikaitkan oleh para penganalisis apabila mereka membincangkan mengenai persekitaran (*circumstances*) hubungan dua hala kedua-dua buah negara. Dari sudut yang lain, masalah dalam hubungan Malaysia dan Indonesia juga timbul disebabkan oleh sikap Indonesia yang dipengaruhi oleh rasa kebanggaan (*sense of entitlement*) mereka yang tinggi. Menurut Ruhanas Harun, berasaskan kepada sikap ini mereka mahu negara-negara serantau mengakui kedudukan mereka. Manakala bekas Menteri Luar Indonesia, Ali Alatas pernah menyatakan bahawa “*Malaysians are arrogant, Indonesians are jealous*” apabila memberikan pandangan mengenai hubungan dua hala kedua-dua buah negara dalam satu seminar. Beliau mengemukakan pandangan ini apabila muncul sentimen anti-Malaysia berikutan dengan isu Ambalat pada tahun 1997.<sup>16</sup>

Manakala Amri Marzali berpandangan bahawa semangat serumpun yang semakin terhakis di kalangan rakyat Indonesia berkemungkinan turut disumbangkan oleh kekecewaan atas dakwaan sikap ‘sombong’ saudara serumpun di Malaysia. Ini kerana menurut Amri, orang Melayu di Indonesia melihat orang Melayu di Malaysia jauh ke hadapan dalam pelbagai bidang terutama dari sudut pembangunan ekonomi dan kemajuan negara. Menurut Amri; Tidak dapat dinafikan ada sedikit perasaan cemburu di kalangan rakyat Indonesia terhadap kejayaan Malaysia terutama ketika era pentadbiran bekas Perdana Menteri Tun Dr. Mahathir Mohamad dan sedikit sebanyak memberi kesan terhadap hubungan di kalangan rakyat antara kedua-dua buah negara<sup>17</sup>

Sementara itu penganalisis politik luar negeri Indonesia yang terkenal iaitu Zainuddin Djafar dengan sinis berpandangan bahawa hubungan generasi lampau tidak lagi mempunyai nilai sentimental dalam kalangan rakyat Indonesia dan Malaysia. Perkara ini disuarakan dalam satu diskusi di Indonesia yang mengulas mengenai tindakan Malaysia dalam isu Ambalat; “Mereka tidak risau masa lalu. Kejayaan Indonesia sudah tutup buku di mata mereka, tidak ada lagi istilah abang adik, saudara tua...”<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup>Malaysia-Indonesia Miliki Hubungan Sejarah Kuat” dalam <http://www.uinjkt.ac.id/index.php/arsib-berita> utama/147-malaysia-indonesia-miliki hubungan sejarah kuat.html.

<sup>16</sup>Ruhanas Harun, “Kerjasama dan Konflik dalam Hubungan Malaysia-Indonesia” dalam *Malaysia's Foreign Relations: Issues and Challenges*, hal. 51.

<sup>17</sup>*Mingguan Malaysia*, 16 Januari 2011.

<sup>18</sup><http://nasional.kompas.com/read/2010/08/30/19132967/Malaysia.Takut.dengan.Indonesia>).

Tidak dapat dinafikan bahawa Tenaga Kerja Indonesia (TKI) menyumbang kepada pembangunan ekonomi Malaysia. 61 peratus daripada keseluruhan pekerja asing di Malaysia yang berjumlah lebih daripada 2,116,998 orang pekerja asing yang berdaftar<sup>19</sup> adalah orang adalah rakyat Indonesia. Perlambakan tenaga kerja rakyat Indonesia (dan juga rakyat negara lain) di bandar-bandar utama di Malaysia mencetuskan dilemma sosial dan ekonomi bagi pihak berkuasa Malaysia. Masalah TKI ini juga sering menjadi pokok persoalan dalam hubungan dua hala Malaysia-Indonesia. Pada tahun 2013, Indonesia yang bertindak membekukan penghantaran rakyat mereka ke Malaysia kerana tidak berpuas hati dengan langkah kerajaan Malaysia dalam menangani beberapa isu yang berkaitan dengan rakyat Indonesia seperti penderaan dan layanan rakyat Indonesia dalam lokap.

Namun begitu langkah ini sebenarnya tidak seiring dengan pendirian sebenar rakyat negara itu terhadap Malaysia. Sebaliknya terdapat seramai 30 ribu orang rakyat Indonesia yang sedang menunggu untuk mendapatkan kebenaran bagi mengisi kekosongan pekerjaan tersebut di negara ini. Rentetan dari dasar sementara sebaliknya juga telah mendatangkan masalah kepada kerajaan Malaysia apabila berlaku peningkatan kemasukan Pendatang Asing Tanpa Izin (PATI) ke negara ini. Sebenarnya, bagi rakyat Indonesia, mereka bersedia menghadapi pelbagai kemungkinan untuk datang dan berada di Malaysia kerana negara ini menjanjikan peluang pekerjaan yang jauh lebih baik berbanding dengan negara mereka sendiri. Menurut Pengarah Lembaga Pengkajian Masalah Sosial Pekerja Indonesia, Khairuddin Harahap, "... ribuan rakyat Indonesia sentiasa menunggu peluang memasuki negara ini setiap tahun. Jika gagal dengan cara yang dibenarkan, mereka sanggup mempertaruhkan nyawa menggunakan laluan haram".<sup>20</sup> Walaupun bagaimana pun, demi kepentingan bersama, perkara tersebut menjadi agenda utama untuk diselesaikan dalam setiap pertemuan pemimpin-pemimpin Malaysia dan Indonesia.

Dalam banyak keadaan, ternyata rakyat Malaysia lebih matang dalam berhadapan dengan isu-isu kontroversi yang melibatkan Indonesia. Sebaliknya rakyat Indonesia begitu emosional dalam menunjukkan penentangan ke atas Malaysia. Beberapa isu perlu disebutkan di sini sebagai contoh iaitu isu Tarian Pendet pada 2009. Rentetan dari satu iklan yang ditayangkan oleh Saluran Discovery yang menyatakan bahawa tarian Pendet yang sebenarnya berasal dari Pulau Bali merupakan tarian Malaysia, rakyat Indonesia bangkit dan meng-

---

<sup>19</sup>Dewan Rakyat Parlimen Ketiga Belas Penggal Pertama Mesyuarat Ketiga, Bil. 7, 23 Oktober 2013, <http://www.labourlawbox.com/files/hansard/DR/pdf/DR-23102013.pdf>.

<sup>20</sup>"Sanggup Pertaruh Nyawa Untuk Masuki Malaysia" dalam *Mingguan Malaysia*, 16 Januari 2011.

adakan tunjuk perasaan membantah perkara tersebut. Seperti biasa setiap kali wujud pergeseran dengan Malaysia, laungan “Ganyang Malaysia” kembali bergema di Indonesia. Apa yang menjadi kebimbangan ialah rakyat Malaysia yang menetap di Indonesia telah diugut oleh sebilangan penunjuk perasaan.

Atas nama nasionalisme dan patriotism juga sekumpulan rakyat Indonesia yang bergabung dalam “BENDERA” atau Benteng Demokrasi Rakyat yang diketuai oleh Mustar Bona Ventura yang merupakan aktivis mahasiswa di Universitas Kristen. Mereka mendakwa Malaysia seringkali mencuri dan merompak hak kepunyaan Indonesia. Namun begitu ia sebenarnya merupakan sikap segelintir masyarakat sahaja.

Isu yang turut mewarnai hubungan dua buah negara ini ialah apabila bekas Menteri Penerangan Malaysia, Tan Sri Zainuddin Maidin (Zam) yang telah mengkritik bekas Presiden Indonesia iaitu B.J. Habibie sebagai “pengkhianat bangsa” dan “gunting dalam lipatan” serta menyamakan Pak Habibie dengan Ketua Pembangkang Malaysia iaitu Dato’ Seri Anwar Ibrahim.<sup>21</sup> Tuduhan yang disifatkan tidak wajar diibaratkan sebagai torehan luka dalam hubungan dua hala Malaysia-Indonesia.<sup>22</sup>

Malahan dakwaan yang dikemukakan oleh Zam turut tidak disenangi oleh Presiden Indonesia dan menyifatkan beliau sebagai “tidak etis”. Presiden Susilo Bambang Yudhoyo seterusnya mengakui bahawa beliau terganggu dengan artikel tersebut dan menyatakan pendiriannya terhadap Habibie, “...percayalah, rakyat Indonesia, kami semua hormati Pak Habibie sebagaimana kami menghormati pemimpin-pemimpin masa lalu...”.<sup>23</sup> Presiden Indonesia juga berjanji akan turut membangkitkan isu tersebut semasa pertemuannya dengan Perdana Menteri Malaysia, Datuk Seri Najib Tun Razak apabila melawat Kuala Lumpur pada awal tahun 2013. SBY ke Kuala Lumpur bagi menghadiri Rundingan Tahunan, forum peringkat tertinggi dalam hubungan dua hala Malaysia-Indonesia. Beliau kemudiannya telah dianugerahkan Ijazah Kehormat Doktor Falsafah Keamanan oleh Universiti Utara Malaysia.

Perkara yang paling menarik dalam mengkaji momentum hubungan Malaysia-Indonesia ialah sikap rakyat Indonesia yang begitu agresif apabila berdepan dengan sebarang isu yang berkaitan dengan Malaysia. Terdapat beberapa pandangan yang mengaitkan perkara tersebut dengan nilai nasionalisme rakyat Indonesia. Bagi

---

<sup>21</sup>Lihat Utusan Malaysia, 10 Disember 2012.

<sup>22</sup>Zainuddin Maidin, ‘Persamaan BJ Habibie dengan Anwar Ibrahim’. Dalam Utusan Melayu, 10 Disember 2012. Rencana ini ditulis bersempena penghormatan yang diberikan oleh Anwar Ibrahim, untuk memberi ceramah di Universiti Selangor (Unisel).

<sup>23</sup>Sandro Gatra, “Sebut Habibie Pengkhianat, SBY Nilai Zainudin Tak Etis”, KOMPAS.com, <http://nasional.kompas.com/read/2012/12/17/19075175/Sebut.Habibie.Pengkhianat.SBY.NIL...>

wartawan Malaysia di Indonesia iaitu Saharudin Musthafa, semangat dan roh Pancasila dalam jiwa rakyat Indonesia yang terlalu kental menyebabkan lebih 234 juta rakyat negara itu terlalu berbangga dengan negara mereka. Jati diri rakyat Indonesia untuk mempertahankan kedaulatan negara mereka tidak mengenal batas usia, darjat kedudukan ataupun warna kulit. Saharudin selanjutnya menyatakan;

Selagi namanya bangsa Indonesia, selagi itulah rakyat negara ini akan berganding bahu memastikan kedaulatan Pancasila dijunjung. Biar pun hidup dalam era keterbukaan dan demokrasi tidak bersempadanan, namun rasa kasih sayang terhadap negara mendahului segala-galanya.<sup>24</sup>

Dalam kebanyakan keadaan, isu-isu yang muncul dalam hubungan Malaysia dengan Indonesia dilihat sebagai sambung-menyambung dan tidak putus-putus menyebabkan hubungan kedua-dua buah negara sentiasa dalam keadaan turun naik. Babak hubungan ini juga turut bersifat dinamik iaitu setiap kali muncul masalah, ia akan disertai dengan lawatan, perbincangan, forum dan diskusi yang pelbagai bentuk bagi merungkai permasalahan yang sedang berlaku. Sehubungan dengan itu seringkali perselisihan yang berlaku di antara Malaysia dengan Indonesia diibaratkan sebagai "carik-carik bulu ayam, lama-lama bercantum juga." Sebagai negara yang berjiran, Malaysia dan Indonesia sebenarnya saling melengkapi.

Secara khusus, isu-isu mengenai Malaysia diterima sebagai elemen yang berkait dengan factor patriotism dan nasionalisme rakyat negara itu. nasionalik Dalam pada itu, media Indonesia mengambil kesempatan memanipulasi setiap isu yang muncul dalam hubungan Malaysia dan Indonesia. Ironiknya, dalam pada media negara itu cuba menjuarai isu-isu yang mengheret Malaysia-Indonesia ke dalam kancah konflik, perundingan di peringkat diplomatik cuba mencari jalan penyelesaian kepada konflik-konflik yang muncul.

## PELUANG-PELUANG

Integrasi ekonomi merupakan peluang yang sangat terbuka dalam hubungan dua hala Malaysia. Sebagai sebuah negara yang mempunyai penduduk yang berjumlah lebih daripada 200 juta orang, Indonesia merupakan pasaran produk Malaysia yang terbaik. Kesamaan budaya dan juga agama merupakan elemen yang mampu menggalakkan pasaran barangan Malaysia di Indonesia. Malaysia merupakan pengeksport terbesar produk halal dunia dengan nilai eksport berjumlah RM32.8 billion.<sup>25</sup> Sebagai sebuah negara yang mempunyai penganut

---

<sup>24</sup>Saharudin Musthafa, "Mengukur nilai nasionalisme" *Mingguan Malaysia*, 9 Disember 2012, hal. 10

<sup>25</sup>"Malaysia pengeksport produk halal terbesar dunia," *Sinar Harian*, 26 April 2014, <http://www.sinarharian.com.my/bisnes/malaysia-pengeksport-produk-halal-terbesar-dunia-1.274511>



agama Islam yang terbesar di dunia, produk halal Malaysia juga sangat berpotensi di Indonesia. Dengan kata lain, baik Indonesia, mahupun Malaysia, gabungan kerjasama ekonomi mampu mewujudkan kuasa pasaran yang terbesar di rantau ini. Kerjasama ekonomi dengan Indonesia sangat penting kerana Indonesia merupakan rakan dagangan Asean yang terbesar selepas Singapura dan antara rakan dagangan ke enam terbesar bagi Malaysia (lihat Jadual 1).

**JADUAL 1**  
**SENARAI NEGARA-NEGARA DAGANGAN MALAYSIA**  
**BAGI TAHUN 2012<sup>26</sup>**

Negara/ Ekonomi	2012 <sup>26</sup>						Imbangan Perdagangan (RM juta)
	Jumlah Perdagangan (RM juta)	Bahagian (%)	Eksport (RM juta)	Bahagian (%)	Import (RM juta)	Bahagian (%)	
<b>JUMLAH</b>	<b>1,309,551.9</b>	<b>100.0</b>	<b>702,187.9</b>	<b>100.0</b>	<b>607,364.0</b>	<b>100.0</b>	<b>94,823.9</b>
China	180,610.5	13.8	88,746.0	12.6	91,864.5	15.1	-3,118.5
Singapura	175,963.2	13.4	95,484.2	13.6	80,479.0	13.3	15,005.2
Jepun	145,322.5	11.1	82,933.2	11.8	62,389.3	10.3	20,543.9
Amerika Syarikat	109,882.5	8.4	60,791.7	8.7	49,090.8	8.1	11,700.8
Thailand	74,013.1	5.7	37,705.1	5.4	36,308.0	6.0	1,397.1
Indonesia	58,728.6	4.5	27,619.4	3.9	31,109.3	5.1	-3,489.9
Korea Selatan	49,966.3	3.8	25,297.7	3.6	24,668.7	4.1	629.0
Taiwan	47,042.3	3.6	21,820.1	3.1	25,222.3	4.2	-3,402.2
Australia	43,717.1	3.3	29,101.5	4.1	14,615.6	2.4	14,485.9
Hong Kong	43,390.7	3.3	30,069.9	4.3	13,320.8	2.2	16,749.0
India	41,150.1	3.1	29,334.2	4.2	11,815.9	1.9	17,518.3
Jerman	39,232.9	3.0	16,019.9	2.3	23,213.0	3.8	-7,193.1
Vietnam	27,903.2	2.1	11,807.6	1.7	16,095.6	2.7	-4,288.1
Emiriyah Arab Bersatu	24,815.7	1.9	12,415.1	1.8	12,400.5	2.0	14.6
Belanda	23,600.3	1.8	18,589.5	2.6	5,010.8	0.8	13,578.7
Perancis	18,493.7	1.4	5,464.1	0.8	13,029.6	2.1	-7,565.5
Filipina	15,276.8	1.2	10,475.6	1.5	4,801.2	0.8	5,674.4
United Kingdom	13,637.8	1.0	6,807.4	1.0	6,830.4	1.1	-23.0
Arab Saudi	11,341.1	0.9	3,784.9	0.5	7,556.1	1.2	-3,771.2
Brazil	8,922.9	0.7	3,359.8	0.5	5,563.1	0.9	-2,203.4
Itali	8,267.9	0.6	2,985.8	0.4	5,282.2	0.9	-2,296.4
Pakistan	6,516.1	0.5	5,736.2	0.8	780.0	0.1	4,956.2
Afrika Selatan	6,152.9	0.5	3,294.8	0.5	2,858.1	0.5	436.7
New Zealand	6,033.2	0.5	3,611.4	0.5	2,421.7	0.4	1,189.7
Kanada	5,802.2	0.4	2,927.7	0.4	2,874.5	0.5	53.3
Switzerland	5,483.5	0.4	1,036.6	0.1	4,446.9	0.7	-3,410.4
Mexico	5,447.5	0.4	4,576.2	0.7	871.3	0.1	3,704.9
Belgium	4,941.7	0.4	2,280.7	0.3	2,661.1	0.4	-380.4
Bangladesh	4,878.4	0.4	4,648.6	0.7	229.8	0.0	4,418.8
Qatar	4,868.6	0.4	737.9	0.1	4,130.6	0.7	-3,392.7
Iran	4,582.3	0.3	3,523.0	0.5	1,059.3	0.2	2,463.7
Argentina	4,572.9	0.3	911.4	0.1	3,661.4	0.6	-2,750.0
Costa Rica	3,911.3	0.3	188.4	0.0	3,722.9	0.6	-3,534.4
Mesir	3,875.8	0.3	3,320.3	0.5	555.4	0.1	2,764.9
Rusia	3,429.8	0.3	2,151.5	0.3	1,278.3	0.2	873.2

<sup>26</sup>Laporan MITI, [www.miti.gov.my/cms\\_matrix/Laporan%20Miti%202011.pdf](http://www.miti.gov.my/cms_matrix/Laporan%20Miti%202011.pdf)  
[www.miti.gov.my/cms\\_matrix/Laporan%20Miti%202011.pdf](http://www.miti.gov.my/cms_matrix/Laporan%20Miti%202011.pdf).

Hubungan dua negara ini sebenarnya wujud dalam bentuk yang seimbang dalam ertikata sebanyak mana konflik yang wujud, sejumlah itu juga peluang-peluang kerjasama yang tersedia untuk dimanfaatkan. Berasaskan kepada kemajuan yang telah dicapai oleh Malaysia, rakyat Indonesia melihat negara ini mampu menyediakan banyak peluang pekerjaan kepada mereka dalam bidang domestik, perkhidmatan, pembinaan, perkilangan dan lain-lain lagi. Manakala bagi Malaysia, dengan jumlah penduduk Indonesia yang sepuluh kali ganda lebih besar dari Malaysia, negara itu merupakan pasaran terbaik untuk produk-produk nasional Malaysia.

Berbalik kepada aspek dagangan, Indonesia menduduki antara senarai rakan ekonomi terpenting Malaysia apabila kedua-dua negara mensasarkan pencapaian dua hala bernilai AS\$30 bilion menjelang 2015. Perkara ini diakui sendiri oleh Perdana Menteri Malaysia, Datuk Seri Najib Tun Abdul Razak. Keyakinan beliau terhadap jumlah tersebut disandarkan kepada tahap pembangunan yang pesat yang dialami oleh kedua-dua negara.<sup>27</sup>

Dalam tempoh Januari hingga Oktober 2012, perdagangan dua hala antara kedua-dua negara telah mencatat peningkatan sebanyak AS\$1 bilion kepada AS\$15.9 bilion berbanding AS\$14.9 bilion pada tempoh yang sama tahun lepas. Adalah dijangkakan bahawa jumlah dagangan di antara Malaysia dengan Indonesia akan meningkat kepada AS\$ 3 bilion pada tahun 2013. Malaysia juga merupakan negara pelaburan ke 6 terbesar bagi Indonesia. Pasaran domestik Indonesia amat besar dan menyediakan peluang yang lebih banyak kepada pelabur Malaysia. Berasaskan kepada perkara ini, kedua-dua negara perlu mengekalkan kerjasama dalam bidang perbankan, kewangan dan industri pelancongan.<sup>28</sup>

Bagi menggalakkan pertumbuhan ekonomi Malaysia-Indonesia terutama wilayah pesisir Selat Melaka, kerajaan Melaka telah menyarankan semula rancangan pembinaan projek mega jambatan sepanjang 48.69 meter merentasi Selat Melaka yang bakal menghubungkan Teluk Gong di Melaka dengan Dumai, Indonesia. Rancangan ini sebenarnya telah disuarakan tujuh tahun yang lepas yang disifatkan sebagai kontroversi. Cadangan semula projek ini dibahaskan dalam Forum Menteri Besar Melaka dan Gabenor ke 10 (CMGF) Segitiga Pertumbuhan Ekonomi Indonesia-Malaysia-Thailand (IMT-GT) di Koh Samui pada 12 September 2013 yang lalu.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup>Najib: Malaysia, Indonesia sasar Perdagangan Dua Hala Cecah AS\$30 bil Menjelang 2015, dalam MTribune, <http://www.Tribunerakyat.net/?p=906>.

<sup>28</sup>Perdagangan Malaysia-Indonesia Tahun 2013 Catat USD 3 Bilion dalam CRI online, <http://malay.cri.cn/901/2012/12/19/61s136859.htm><sup>29</sup>"Malaysia Angkat Lagi Ide Jembatan Selat Malaka," Tempo.co, <http://www.tempo.co/read/news/2013/10/16/118522204/Malaysia-Angkat-Lagi-Ide-Jembatan-Selat-Malaka>, akses pada 6/7/2014.

Kemajuan teknologi perubatan Malaysia menjadi pilihan bagi rakyat Indonesia. Hospital-hospital pakar di Melaka dan Kuala Lumpur merupakan pilihan bagi sebilangan rakyat Indonesia terutama bagi mereka yang tinggal di Sumatera. Senario ini telah mendorong kerjasama kedua-dua negara dalam memperkembangkan kerjasama perdagangan dan pelaburan dengan Malaysia. Menurut Pengerusi Eksekutifnya, Datuk Seri Dr. Tahir, syarikatnya akan mencari peluang untuk melabur di hospital-hospital di negara ini sebagai pelengkap kepada hospital Mayapada di Indonesia. Menurut beliau, pesakit-pesakit di Indonesia yang mendapat rawatan di hospital mereka di Indonesia boleh memilih sama ada untuk mendapatkan rawatan di negara itu ataupun di Malaysia.<sup>30</sup>

Persefahaman dalam kalangan rakyat di kedua-dua negara turut dipupuk dalam kelompok pelajar. Selain dari program pertukaran pelajar yang telah menjadi amalan, kerajaan Malaysia juga telah mengambil inisiatif menawarkan biasiswa kepada para pelajar Indonesia yang layak bagi melanjutkan pengajian di Malaysia. Usaha ini merupakan serampang dua mata kerana di samping memainkan peranan untuk mempromosikan Malaysia sebagai satu hab pendidikan antarabangsa, ia juga dilihat mampu untuk memupuk hubungan yang lebih baik dengan Indonesia. Menurut perangkaan, sehingga tahun 2011, terdapat kira-kira 10 ribu rakyat Indonesia yang sedang melanjutkan pengajian di pelbagai universiti di negara ini. Pusat-pusat pengajian tinggi Malaysia berpeluang menjadi tumpuan kepada rakyat Indonesia memandangkan lepasan pendidikan menengah tinggi negara itu berjumlah hampir 1 juta pelajar setiap tahun. Kerajaan Malaysia melihat Indonesia sebagai negara yang terbaik bagi memasarkan pendidikan negara ini berasaskan kepada kesamaan budaya di antara penduduk.

Peluang kerjasama juga mampu dipertingkatkan melalui bidang seni, budaya dan bahasa. Perkembangan beberapa tahun terakhir memperlihatkan peningkatan penerimaan rakyat Indonesia terhadap produk-produk seni Malaysia. Rancangan "Upin dan Ipin" kini menjadi kegemaran kanak-kanak di negara itu. Berbanding dengan rakyat Indonesia yang baru mula membuka minat mereka kepada produk seni Malaysia, rakyat Malaysia pula sebenarnya telah lama mengenali bahasa, budaya dan kesusasteraan Indonesia. Malah sebahagian besar generasi Malaysia generasi 1970-an dan 1980-an, telah mengkaji teks-teks kesusasteraan Indonesia seperti teks *Keluarga Gerilya* karya Pramoedya Ananta Toer semasa mereka di Tingkatan Enam dahulu.

Dalam pada itu, rancangan-rancangan TV di Malaysia sejak dahulu lagi telah menayangkan filem-filem Indonesia sejak tahun 1980-an lagi. Manakala

---

<sup>30</sup> "Mayapada Intai Malaysia" *Utusan Malaysia*, Sabtu, 26 Februari 2011.

lagu-lagu *hits* Indonesia sejak dahulu lagi menduduki carta lagu-lagu paling popular di negara ini. Hakikatnya sebilangan besar dari rakyat Malaysia membesar dalam alunan lagu-lagu dari kumpulan D'Lloyd, nyanyian-nyanyian sentimental Broery Pasulima, Hetty Koes Endang dan lain-lain lagi. Secara umumnya dalam konteks ini, Malaysia lebih membuka pintu kepada kerjasama dalam bidang-bidang yang disebutkan berbanding dengan pihak Indonesia. Ketidakseimbangan ini diistilahkan sebagai kerjasama yang berbentuk "fenomena sebelah pihak" oleh Joseph Chinyong Liow dengan mengambil contoh kerjasama dalam bidang seni, sastera dan penerbitan;

*In cultural exchanges ... more Indonesian songs are aired in Malaysia, more films shown, more books and magazines available, to the Malaysian public than are Malaysian items available to the Indonesians. Similarly close to thousand Malaysian are studying in Indonesia and very few Indonesian students are in Malaysia, whereas many Indonesian students do study abroad, including Singapore ...*<sup>31</sup>

Dalam soal ini Liow turut bertanya apakah soal penggunaan bahasa Malaysia menjadi masalah bagi membolehkan institusi pengajian tinggi di negara ini menjadi pilihan bagi pelajar-pelajar Indonesia. Atau faktor-faktor lain seperti tidak ada institusi yang bersesuaian ataupun mereka merasa tidak selesa berada di negara ini.<sup>32</sup>

Bagi mengatasi masalah ini, kedua-dua negara bersetuju untuk memperbetulkan keadaan ini dan peranan ini diberikan kepada Ikatan Setiakawan Wartawan Malaysia-Indonesia (ISWAMI). Badan ini selanjutnya akan dipergiatkan dengan menjadikannya sebagai hab atau pusat kegiatan bagi media Malaysia dan Indonesia. Menurut Menteri Penerangan, Komunikasi dan Kebudayaan, Datuk Seri Dr Rais Yatim, beliau berkata bahawa peranan yang dimainkan oleh badan tersebut selari dengan keputusan mesyuarat Jemaah Menteri yang mahu urusan dua hala antara Malaysia dan Indonesia diperluas dan ditingkatkan keberkesanannya menerusi pelbagai bidang termasuk ekonomi dan budaya juga media massa.<sup>33</sup>

Tatkala rakyat Indonesia menunjukkan reaksi luar biasa mereka terhadap isu Ambalat dan Manohara, beberapa pihak mencadangkan agar penyanyi Malaysia iaitu Siti Nurhaliza dihantar sebagai juru cakap rakyat Malaysia di

---

<sup>31</sup>Joseph Chinyong Liow, *The Politics of Indonesia-Malaysia Relations One Kin, Two Nation*, RoutledgeCurzon, London and New York, 2005, hlm. 158.

<sup>32</sup>Ibid.

<sup>33</sup><http://www.bharian.com.my/articles/ISWAMImampujadihabmediaMalaysia-Indonesia/Article/>.

sana. Menurut Ketua Pengarang Agensi Berita Indonesia, *Antara*, Saiful Hadi, "Ketika isu-isu hangat, tak perlu bersusah-payah kita mengirim delegasi Malaysia atau Indonesia untuk menenangkan keadaan, cukup dengan mengirim Siti Nurhaliza menyanyi dan mengatakan buat apa kita bermusuhan".<sup>34</sup> Ia juga menunjukkan bahawa faktor seni dan budaya mampu menjadi pemangkin kepada hubungan yang lebih erat.

## PENUTUP

Sebagaimana yang diulas oleh Tun Dr. Mahathir apabila menyentuh tentang hubungan dua hala Malaysia-Indonesia yang disifatkan sebagai cukup istimewa walaupun seringkali timbul masalah. Bekas Perdana Menteri Malaysia juga berpendapat, setiap masalah harus dibawa ke meja rundingan diplomatik, bukannya dibawa ke jalanan. Menurut beliau lagi "...Kerana itu Malaysia menyimpulkan kalau ada sekalipun demonstrasi jalanan seperti yang sering berlaku, ia tidak mewakili semua 230 juta rakyat Indonesia."

"Kita boleh memilih kawan tetapi kita tidak boleh memilih jiran" Itulah ungkapan yang paling sesuai untuk menggambarkan kedudukan geo-strategi Malaysia dengan Indonesia. Dengan kata lain Indonesia-Malaysia memang ditakdirkan sebagai berjiran. Oleh yang demikian, hubungan mereka merupakan sesuatu yang tidak dapat dielakkan. Benarlah ungkapan yang disuarakan oleh A. Effendy Chorie bagi menggambarkan kewujudan hubungan Malaysia dengan Indonesia adalah hubungan yang telah tersurat, iaitu "kita boleh memilih teman tetapi tidak boleh memilih tetangga" Ia sekaligus menggambarkan bahawa hubungan Malaysia dan Indonesia adalah telah ditakdirkan dan tidak dapat dielakkan. Mahu tidak mahu atau suka ataupun tidak suka, hubungan kedua-dua buah negara tetap yang berlangsung secara dinamik. Ini kerana Malaysia dan Indonesia secara semulajadi berkongsi geo-historis yang telah membolehkan wujud kesinambungan bangsa dan saling memerlukan bagi pembangunan nasional masing-masing. Namun begitu, jika diteliti sejarah hubungan Malaysia dan Indonesia, ia merupakan satu hubungan yang tidak boleh dijangkakan. Walaupun banyak pandangan yang menyatakan bahawa hubungan tersebut mempunyai ikatan yang istimewa, namun perkara tersebut bukan merupakan jaminan kepada penerusan hubungan baik dan perkara ini dibuktikan oleh banyak peristiwa silam yang mendasari sejarah hubungan Malaysia-Indonesia. Tidak dapat dinafikan bahawa hubungan Malaysia-Indonesia merupakan perhubungan yang semula jadi sifatnya yang diasaskan atas faktor-faktor geo-strategik, sejarah, perkongsian budaya dan kepentingan ekonomi bersama.

---

<sup>34</sup> "Kirim Siti Nurhaliza Selesai Masalah" dalam *Utusan Malaysia*, 11 Februari 2011.

Walaupun sering timbul konflik, harapan dalam hubungan Malaysia-Indonesia sentiasa ada. Perkara ini sering disuarakan oleh para pemimpin kedua-dua buah negara. Tun Mahathir menyatakan; "Hubungan antara Malaysia memang baik, tetapi boleh diperbaiki lagi untuk masa depan".<sup>35</sup> Beliau menambah lagi, meskipun kerap bertegang, hubungan Malaysia-Indonesia berbeza dengan hubungan Jepun dan China."...Walaupun dulu ada permusuhan, ini bukan kekal, tidak seperti Jepang dan Cina, atau Korea. Mudah-mudahan kita jadi negara jiran yang baik."<sup>36</sup>

Akhir sekali refleksi yang boleh dibuat dalam menilai hubungan Malaysia-Indonesia selama lebih 50 tahun ini ialah ia boleh diasaskan kepada elemen kepentingan nasional. Perkara ini sangat penting untuk direnung semula kerana elemen kepentingan nasional sering dikaitkan dengan senario konflik kedua-dua buah negara dan bukan sebaliknya. Namun begitu sebenarnya kepentingan nasional juga boleh dijadikan sandaran kepada kerjasama Malaysia-Indonesia. Hakikatnya kepentingan nasional kedua-dua negara lebih mudah difahami kerana persamaan bahasa, budaya dan bangsa sejak sekian lama. Faktor ini perlu menjadi tonggak utama bagi menentukan penerusan hubungan yang telah sedia ada. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Menteri Luar Indonesia, hubungan KL-Jakarta sudah sehati, maka hubungan dua hala mesti saling memanfaatkan jika kedua-dua pihak mahu ianya berterusan.<sup>37</sup>

Sekali lagi perlu ditegaskan dalam kesempatan ini, hubungan baik kedua-dua buah negara merupakan satu fundamental sekiranya kita semua mengimpikan kebangkitan masyarakat Muslim yang progresif dan kompetitif di rantau ini. Semoga matlamat ini menjadi prinsip dalam segala keadaan yang mengaitkan kerjasama Malaysia – Indonesia kini dan selamanya. Semoga kerjasama Indonesia-Malaysia lebih menyerlah di bawah kebijaksanaan pemerintahan Presiden Jokowi demi mewujudkan suasana menang-menang kedua-dua buah negara.<sup>\*\*\*</sup>

---

<sup>35</sup> "Mahathir: Hubungan Malaysia-Indonesia Baik, Tetapi Perlu Diperbaiki" dalam detik News <http://news.detik.com/read/2014/04/14/210520/2555090/10/matahir-hubungan-malaysia-indonesia-baik-tapi-perlu-diperbaiki>, akses pada 6/7/2014.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> "Hubungan KL-Jakarta Sudah Sehati" dalam *Berita bHarian*, 17 Disember 2012.

## SENARAI RUJUKAN

- A Effendy Choirie, "Membangun Saling Pengertian Antara Indonesia dan Malaysia" dalam NU Online, [www.antarasumbang.com/berita/internasional/d/21/34959/hubungan-interpersona-mampu-redakan-ketegangan-indonesia-malaysia.htm](http://www.antarasumbang.com/berita/internasional/d/21/34959/hubungan-interpersona-mampu-redakan-ketegangan-indonesia-malaysia.htm), akses pada 6/5/2014.
- Dewan Rakyat Parlimen Ketiga Belas Penggal Pertama Mesyuarat Ketiga, Bil. 7, 23 Oktober 2013, <http://www.labourlawbox.com/files/hansard/DR/pdf/DR-23102013.pdf>, akses pada 15/7/2014.
- DO 169/519, surat dari Singapura ke Pejabat Luar, no. 582, 26 September 1964.
- DO 169/68, Dewan Rakyat, Statement by the Prime Minister on Indonesian-inspired agents, 18 Disember 1963, Kuala Lumpur, PEN.12/63/218 (PAR).
- FO 371/176503, telegram dari Gilchrist di Jakarta ke Pejabat Luar, no. 1865, 26 November 1964.
- <http://nasional.kompas.com/read/2010/08/30/19132967/Malaysia.Takut.dengan.Indonesia>, akses pada 2/7/2014,
- <http://news.detik.com/read/2014/04/14/210520/2555090/10/matahir-hubungan-malaysia-indonesia-baik-tapi-perlu-diperbaiki>, akses pada 6/7/2014.
- <http://www.bharian.com.my/articles/ISWAMImampujadihabmediaMalaysia-Indonesia/Article/>. Akses pada 2/7/2014.
- Hubungan KL-Jakarta Sudah Sehati" dalam *Berita Harian*, 17 Disember 2012.
- Joseph Chinyong Liow (2005), *The Politics of Indonesia-Malaysia Relations One Kin Two Nations*, London: RoutledgeCurzon.
- "Kirim Siti Nurhaliza Selesai Masalah" dalam *Utusan Malaysia*, 11 Februari 2011.
- Laporan MITI, [www.miti.gov.my/cms\\_matrix/Laporan%20Miti%202011.pdf](http://www.miti.gov.my/cms_matrix/Laporan%20Miti%202011.pdf). Akses pada 10/6/2014.
- "Mahathir: Hubungan Malaysia-Indonesia Baik, Tetapi Perlu Diperbaiki" dalam *detik News*
- Malaysia Angkat Lagi Ide Jembatan Selat Malaka," *Tempo.co*, <http://www.tempo.co/read/news/2013/10/16/118522204/Malaysia-Angkat-Lagi-Ide-Jembatan-Selat-Malaka>, akses pada 6/7/2014.
- "Malaysia pengekspor produk halal terbesar dunia," *Sinar Harian*, 26 April 2014, <http://www.sinarharian.com.my/bisnes/malaysia-pengekspor-produk-halal-terbesar-dunia-1.274511>

"Malaysia-Indonesia Miliki Hubungan Sejarah Kuat" dalam [http://www.uinjkt.ac.id/indek.php/arsib-berita\\_utama/147-malaysia-indonesia-milikihubungansejarahkuathtml](http://www.uinjkt.ac.id/indek.php/arsib-berita_utama/147-malaysia-indonesia-milikihubungansejarahkuathtml), akses pada 10/7/2014.

"Mayapada Intai Malaysia" *Utusan Malaysia*, Sabtu, 26 Februari 2011.

*Mingguan Malaysia*, 16 Januari 2011.

"Najib: Malaysia, Indonesia sasar Perdagangan Dua Hala Cecah AS\$30 bil Menjelang 2015, dalam *MTribune*, <http://www.Tribunerakyat.net/?p=906>.

Nik Anuar Nik Mahmud (2000). *Konfrontasi Malaysia Indonesia*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

"Perdagangan Malaysia-Indonesia Tahun 2013 Catat USD 3 Bilion" dalam CRI online, <http://malay.cri.cn/901/2012/12/19/61s136859.htm>

Rohani Hj. Ab Ghani, "Dasar British Terhadap Indonesia 1945-1967", Tesis Phd, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 2009, hal. 206.

Rohani Hj. Ab Ghani, "Malaysia-Indonesia Negara Bertentangan Yang Ditakdirkan", Kertas Kerja Ini Dibentangkan Dalam Persidangan Antarabangsa Malaysia-Indonesia Ke -7, Fakulti Sastera Dan Sains Sosial (FSSS), Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 22-24 Oktober 2013.

Ruhanas Harun (2006), "Kerjasama dan Konflik dalam Hubungan Malaysia-Indonesia" dalam *Malaysia's Foreign Relations: Issues and Challenges*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Saharudin Musthafa, "Mengukur nilai nasionalisme" *Mingguan Malaysia*, 9 Disember 2012, hal. 10

Sandro Gatra, "Sebut Habibie Pengkhianat, SBY Nilai Zainudin Tak Etis", KOMPAS.com, <http://nasional.kompas.com/read/2012/12/17/19075175/Sebut.Habibie.Pengkhianat.SBY.Nil...>

Sanggup Pertaruh Nyawa Untuk Masuki Malaysia" dalam *Mingguan Malaysia*, 16 Januari 2011.

*The Malay Mail*, 17 September 1963, hlm. 1

*Utusan Malaysia*, 10 Disember 2012.

Zainal Abidin bin Abdul Wahid (1980), "Confrontation A Study of Malaysia-Indonesia Relations: Its Implications" dalam *Nusantara, Bil. 5, Julai 1980*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Zainuddin Maidin, 'Persamaan BJ Habibie dengan Anwar Ibrahim'. Dalam *Utusan Melayu*, 10 Disember 2012.





# PERUNDANGAN ISLAM DI NEGARA BRUNEI DARUSSALAM: SEJARAH DAN PERKEMBANGANNYA<sup>1</sup>

Oleh:

Dr Hajah Noor Hira Binti Haji Noor Kaseh<sup>2</sup>

## Abstrak

*Pemerintahan dan corak kepimpinan di Negara Brunei Darussalam menjadikan agama Islam sebagai agama dan syariah (قانون شرع) yang diwarisi turun temurun selama lebih enam ratus tahun hinggalah sekarang. Keunggulan Islam di Negara Brunei Darussalam dizahirkan dengan perlembagaan bertulis yang pertama iaitu Perlembagaan Negara Brunei Tahun 1959. Walau bagaimanapun Hukum Kanun Brunei telah diamalkan sebelum kedatangan dan campur tangan Inggeris berlaku pada tahun 1906. Dengan kedatangan Inggeris menjadikan undang-undang diperuntukan bagi menjalankan mahkamah Majistret dan Mahkamah Kadi sejak tahun 1908 hinggalah sekarang. Fokus kertas ini hanya terarah kepada perundangan Islam di Negara Brunei Darussalam, sejarah dan perkembangannya hingga kepada pelaksanaan Hukum Kanun Jenayah Syari'ah 2013. Justeru, harapan tinggi dipanjatkan agar usaha murni pemerintah dan kepimpinannya dapat diteruskan dengan sirna kejayaan yang lebih cemerlang, demi menjunjung tinggi perintah Allah Subhanahu wa Ta'ala.*

## 1. Pendahuluan

**S**esungguhnya agama Islamlah yang hanya diterima di sisi Allah s.w.t., sesuai dengan firman-Nya:

---

<sup>1</sup>Kertas kerja ini dibentangkan pada International Conference, Islam And Muslim Societies In Southeast Asia: Towards A Better Future, pada 04 – 06 November 2014, di Hotel Horison Panakkukang, Makassar, Sulawesi Selatan, Indonesia.

<sup>2</sup>Dekan & Pensyarah, Fakulti Syariah, Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan, Negara Brunei Darussalam.

## إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

Tafsirnya:

*"Sesungguhnya agama (yang benar dan diredhai) di sisi Allah ialah Islam".<sup>3</sup>*

Ini bererti, agama yang di dalamnya terdapat syariat daripada Allah s.w.t adalah untuk keperluan mengharmonikan kehidupan manusia. Itulah agama Islam, yang membawa maksud selamat dan menyelamatkan. Ia juga membawa maksud hanya dengan Islam saja manusia akan hidup harmoni dunia dan akhirat.

Dalam konteks, Negara Brunei Darussalam (NBD) sebahagian besar penduduk dan rakyatnya adalah beragama Islam. Maka nilai agama Islam berperanan dalam membentuk masyarakat Brunei mencapai pembangunan umatnya hingga ke hari ini. Ini kerana hukum dan syari'at Islam memandu dan memimpin sekalian umat manusia sesuai dengan semua keadaan. Segala peraturan dan undang-undang Allah Subhanahu wa Ta'ala penuh dengan keadilan, kebenaran, keselamatan, keberkatan dan suci dari sebarang pengaruh hawa nafsu kemanusiaan yang suka mengingkari perintah Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Maka kertas ini akan menjelaskan perkembangan perundangan Islam dan realiti perlaksanaannya yang membawa kepada keharmonian ummah di NBD untuk dikongsi demi keunggulan dan ketinggian Islam di nusantara ini.

### **2. Islam dan Perkembangannya di Negara Brunei Darussalam**

Pada abad ke-9M pedagang-pedagang Arab Parsi telah memainkan peranan penting dalam perkara yang berkaitan dengan perdagangan dengan negeri China. Mereka inilah yang menjadi penghubung antara negeri China dan gugusan kepulauan Melayu. Di samping para pedagang ini menjalankan perdagangan, mereka juga secara langsung dan tidak langsung menjadi da'ie kepada perkembangan Islam di negeri-negeri yang mereka datangi. NBD adalah salah sebuah negara yang tidak terkecuali dengan aktiviti-aktiviti yang berlaku di kepulauan Melayu pada masa tersebut.<sup>4</sup>

NBD sebagai sebuah negara yang kedudukannya menghala ke arah laut China Selatan dan bersempitan dengan pantai timur Semenanjung Tanah Melayu dan Indo-Cina, lebih terdedah kepada kegiatan para pedagang muslim yang datang dari arah tersebut. Mengikut catatan sejarah China, Brunei yang disebut sebagai Poni telah menerima Islam pada abad ke-10M. Seorang pedagang bernama P'u-lu Shieh tiba di Brunei pada abad tersebut dengan tujuan untuk menjalin hubungan perdagangan dan diplomatik. Melalui hubungan ini,

---

<sup>3</sup>al-Qur'an, Ali Imran 2:19

<sup>4</sup>Pengiran Dr Haji Mohammad Bin Pengiran Haji Abd. Rahman, *Islam Di Brunei Darussalam Zaman British (1774-1984)*, 2007M, hlm 68.

jelas bahawa Islam sudah masuk ke Brunei pada tahun 977M. Walau bagaimanapun tidak dapat dipastikan sama ada raja Brunei pada ketika itu telah menganut agama Islam atau tidak, tetapi yang pasti Islam telah diterima dan bertapak di negara tersebut.<sup>5</sup>

Terdapat bukti yang menunjukkan Islam telah bertapak di NBD iaitu dengan penemuan sebuah batu nisan di perkuburan Rangas,<sup>6</sup> Bandar Seri Begawan, NBD. Batu nisan tersebut ditulis dalam bahasa Cina yang menyatakan si mati adalah seorang yang berketurunan Cina yang bernama "P'u Kung Chih-Mu", dipercayai penganut agama Islam dan meninggal pada tahun 1264M (Zaman Dinasti Sung Selatan). Dijelaskan bahawa keturunan cina yang menggunakan pangkal nama "p'u" lazimnya menunjukkan ia seorang yang beragama Islam.<sup>7</sup>

Menurut sejarah pada lazimnya, pembesar-pembesar muslim yang berpengaruh, pedagang muslim dan para sufi akan menunaikan tanggungjawab mereka dalam berdakwah kepada masyarakat tempatan.<sup>8</sup>

Apabila Awang Alak Betatar memeluk agama Islam sekitar tahun 1368M dengan gelaran Sultan Muhammad Shah, maka Islam telah menjadi anutan dan pegangan Brunei turun temurun sehinggakan menjadi agama rasmi negara hingga ke hari ini.<sup>9</sup>

Perkara tersebut tercatat di dalam tiga edisi<sup>10</sup> yang mengatakan Sultan Muhammad Shah yang mendirikan kerajaan dan menjalankan syariat Islam di NBD, edisi-edisi tersebut:

a) Edisi Pehin Orang Kaya Amar Diraja Dato (Dr.) Haji Mohd Jamil al-Sufri mengatakan:

"Yang pertama-tama kerajaan di negeri Brunei membawa hukum Islam mengikut syariat Nabi kita Muhammad sallallahu alaihi wasallam di negeri Brunei iaitu Paduka Sultan Muhammad"

b) Edisi P.L Amin Sweeney mengatakan:

"Maka adalah yang awal-awal menjadi raja di dalam negeri Brunei iaitu Awang Khalak Betatar dijadikan Sultan Muhammad ialah yang awal-awal

---

<sup>5</sup>Ibid. hlm 68-72 & Haji Awang Mohd.Jamil al-Sufri, hlm 10.

<sup>6</sup>Nama sebuah tempat perkuburan di NBD.

<sup>7</sup>Pengiran Haji Mohammad Bin Pengiran Haji Abd.Rahman, hlm 74-76. Haji Awang Mohd. Jamil al-Sufri, hlm 10.

<sup>8</sup>Pengiran Dr. Haji Mohammad Bin Pengiran Haji Abd.Rahman, hlm 72

<sup>9</sup>Awang Haji Metussin Bin Haji Baki, *Catatan Sejarah Masjid-Masjid Negara Brunei Darussalam*, Jabatan Percetakan Kerajaan, Kementerian Undang-Undang, Negara Brunei Darussalam, 1993, hlm 3.

<sup>10</sup>Ibid hlm 82-100.

membawa agama Islam mengikut syariat Nabi kita Muhammad sallallahu alaihi wasallam”.

c) Edisi Huge Low mengatakan:

“The first held in the sovereignty in the city of Brunei and who introduced the Mohamedan religion and observed the institutions of prophet Mohamed, on whom be peace, was the Paduka Sri Sultan Mohamed”.

Edisi-edisi tersebut menjelaskan bahawa kerajaan Islam di NBD terbangun adalah diasaskan oleh Sultan Muhammad setelah baginda memeluk agama Islam.

Semasa pemerintahan bagindalah dijalankan hukum dan ajaran Islam mengikut ajaran Nabi Muhammad sallallahu alaihi wasallam. Maka kerajaan NBD menjadi negara Islam melalui dua cara iaitu:

- i) Islam dibawa oleh pedagang dari negara Arab dan Parsi.
- ii) Islamnya raja Brunei iaitu Awang Alak Betatar dan pembesar negara seterusnya ramai penduduk Brunei mengikut jejak langkah raja tersebut.

NBD muncul sebagai sebuah negeri kesultanan Melayu Islam pada awal abad ke-15M. Gerakan dakwah Islamiah di NBD telah dipelopori oleh seorang syarif yang bernama Sharif Ali.<sup>11</sup> Beliau (Sharif Ali) dikatakan adalah keturunan Rasulullah sallallahu alaihi wasallam melalui cucunda baginda iaitu Sayyidina Hasan dan Sayyidina Husin dan orang yang bertanggungjawab mengukuhkan agama Islam di NBD pada masa tersebut. Beliau kemudian berkahwin dengan seorang puteri raja NBD seterusnya dilantik menjadi sultan Brunei yang ke-3. Maka faktor-faktor inilah yang membolehkan Sultan Sharif Ali mengukuhkan agama Islam di NBD dengan sebaik-baiknya. Maka baginda bukan sahaja selaku pemerintah bahkan sebagai pendakwah dan meyampaikan ajaran Islam di NBD pada masa itu.

Empayar kegemilangan perkembangan Islam di Brunei berterusan semasa zaman pemerintahan Sultan Bolkiah, (Sultan Brunei ke-5).<sup>12</sup> Setelah Sultan Bolkiah mangkat, Brunei terus berkembang maju di bawah pemerintahan anakanda baginda yang bernama Sultan Abdul Kahar<sup>13</sup> yang dikenali sebagai Marhum Keramat. Semasa pemerintahan baginda, kemajuan perkembangan syiar agama Islam yang bermula dari Sultan Muhammad dan pada zaman Sultan Sharif Ali, Islam terus diusahakan untuk dikembangkan bukan sahaja

---

<sup>11</sup>Haji Awang Mohd.Jamil al-Sufri, *Brunei Darussalam Negara Melayu Islam Beraja*, hlm 34-36. Mu%ammad Hadi bin Mu%ammad Melayong, *Sultan Haji Hassan al Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Penegak Warisan Bangsa Melayu*, 2007, hlm 8.

<sup>12</sup>Haji Awang Mohd.Jamil al-Sufri, hlm 37-43.

<sup>13</sup>Ibid. hlm 43-48.

tertumpu di NBD bahkan tersebar ke utara pulau Brunei hingga meliputi kepulauan Filipina. Brunei terkenal sebagai pusat perkembangan agama Islam. Kemasyhuran NBD menjadi pusat perkembangan Islam telah mendorong ramai ulama Islam datang ke NBD sehingga ada yang meninggal dunia di negara ini.<sup>14</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, agama Islam telah masuk ke NBD lebih awal daripada tahun 1368M. Setelah Sultan Mu%ammad memeluk agama Islam baharulah agama Islam menjadi rasmi dan sejak itu baharulah para muballigh Islam berusaha menyebarkan agama Islam secara terang-terangan. Di samping itu adalah menjadi kelaziman yang berlaku di Alam Melayu iaitu agama Islam terlebih dahulu berkembang di kalangan penduduk tempatan daripada perasmian agama Islam di negara tersebut. Maka setelah Raja atau pemerintah sesebuah negara itu memeluk agama Islam, baharulah negara itu disebut negara Islam.<sup>15</sup>

### 3. Latar Belakang Perundangan Islam di Negara Brunei Darussalam

NBD terletak di utara Pulau Borneo dan bersempadan dengan negeri Sabah dan Sarawak, Malaysia. Keluasannya kira-kira 5,766 kilometer persegi. Ibu negara bagi NBD ialah Bandar Seri Begawan. Jumlah penduduk NBD, berdasarkan banci penduduk tahun 2011 ialah 393,373 orang. Majoriti penduduknya adalah beragama Islam, iaitu kira-kira 78% (309,962 orang) daripada jumlah penduduknya. Penganut agama Kristian 08.7% (34,176 orang), penganut agama Buddha pula 07.8% (30,814 orang), manakala lain-lain fahaman kira-kira 4.7% (18,420 orang).<sup>16</sup> Sementara agama rasmi negara ialah agama Islam menurut akidah ahli sunnah wal-jama'ah dan mazhab Shâfi'i.<sup>17</sup>

Bagi memelihara kesejahteraan dan memartabatkan kedaulatan negara, maka NBD memiliki falsafahnya tersendiri iaitu Melayu Islam Beraja, yang menjadi teras kedaulatan negara, bangsa dan agama.

---

<sup>14</sup>Haji Awang Mohd.Jamil al-Sufri, hlm.24. Muhammad Hadi bin Muhammad Melayong, hlm. 8.

<sup>15</sup>Ibid, hlm.12.

<sup>16</sup>Awang Haji Abd Amin bin Haji Hashim, Pemangku Ketua Pengarah, Jabatan Perancang dan Kemajuan Ekonomi, Negara Brunei Darussalam, *Minor Population Growth Over Last Decade*, Borneo Bulletin, July 07, 2013.

<sup>17</sup>Jabatan hal Ehwal masjid, *Masjid-Masjid Di Brunei Darussalam*, 2000, Jabatan Percetakan Kerajaan, Negara Brunei Darussalam.

<sup>18</sup>Haji Awang Mohd.Jamil al-Sufri, *Brunei Darussalam Negara Melayu Islam Beraja*, 2007, hlm.21-24. Muhammad Hadi bin Mu%ammad Melayong, *Sultan Haji Hassanah Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Penegak Warisan Bangsa Melayu*, Pusat Sejarah Brunei, Kementerian Kebudayaan, belia dan Sukan, Negara Brunei Darussalam, 2007, hlm 1-3.

Menurut Salasilah Raja-Raja Brunei, Sultan Brunei yang pertama ialah Sultan Muhammad Shah (nama baginda sebelum memeluk agama Islam ialah Sultan Alak Betatar).<sup>18</sup> Baginda telah memeluk agama Islam kira-kira tahun 1368M, setelah baginda berkahwin dengan puteri Johor (Singapura Tua).<sup>19</sup>

Sebelum Sultan Alak Betatar memeluk agama Islam, penduduk negara ini telah mengamalkan ugama Hindu Buddha. Setelah baginda memeluk agama Islam, agama Islam terus menerus diamalkan dan dihayati sehingga kini.

Perkembangan agama Islam berterusan hingga sultan-sultan seterusnya. Usaha bagi mengembangkan agama Islam lebih menyerlah pada zaman pemerintahan Sultan Muhammad Hassan (1582-1598M, Sultan ke-9), kerana semasa pemerintahannya telah ditulis "Hukum Kanun Brunei" dan sempurna dilaksanakan dan dikuatkuasakan pada zaman pemerintahan Sultan Jalilul Akbar (1598-1659M, Sultan ke-10).

Hakikatnya, sebelum kedatangan Inggeris, Brunei telah mempunyai undang-undang dasar dan asas di dalam pentadbiran dan pemerintahannya yang dikenali sebagai "Hukum Kanun Brunei" yang berasaskan hukum syarak, dan mazhab Shâfi'î telah menjadi mazhab masyarakat Islam di negara ini. Maka tidaklah wajar timbul kesangsian mengenai sumber dan asas undang-undang Brunei iaitu undang-undang Islam yang pemakaian dan pelaksanaannya adalah meluas dan menyeluruh sebelum kedatangan dan campur tangan Inggeris.

Apabila Inggeris telah mula campur tangan di negara ini dan akhirnya menjadi kuasa penaung negara, maka British telah menyempitkan pelaksanaan undang-undang Islam di NBD yang hanya bersangkut paut dengan undang-undang diri sahaja (*personal law*) dijalankan, dan dalam masa yang sama Inggeris telah mewujudkan mahkamah sivil yang mempunyai bidang kuasa yang luas dan menyeluruh yang ditadbir dan dikendalikan oleh hakim-hakim Inggeris yang berpengalaman.

Menerusi strategi yang dilakukan oleh pihak Inggeris ini, hingga sekarang NBD mempunyai dua sistem perundangan dan dua sistem kehakiman iaitu syariah dan sivil. Mahkamah-mahkamah Syariah hanya mempunyai bidang kuasa yang sempit yang diperuntukkan oleh undang-undang bertulis, yang pada umumnya mengenai undang-undang diri (*personal law*) orang-orang Islam sahaja. Sedangkan mahkamah sivil mempunyai bidang kuasa yang luas.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup>Haji Awang Mohd. Jamil al-Sufri, *Latar Belakang Sejarah Brunei*, 2000, hlm.9.

<sup>20</sup>Hj Mahmud Saedon A.Othman, hlm 5.

Semasa pemerintahan Sultan Haji Sir Muda Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien (Sultan Brunei ke 28) yang memerintah pada tahun 1950M-1967M, baginda telah banyak berjasa dalam mengembangkan agama Islam. Pada zaman pemerintahannya didirikan banyak masjid, surau, balai ibadat, persekolahan agama dan arab serta maktab perguruan agama. Baginda juga telah menubuhkan Jabatan Hal Ehwal Ugama (Sekarang dikenali sebagai Kementerian Hal Ehwal Ugama) dan bertanggungjawab menjadikan agama Islam sebagai agama rasmi negara. Pada zaman baginda diwujudkan Undang-Undang N0. 20, 1955 yang dikenali juga sebagai Undang- Undang Ugama dan Mahkamah-Mahkamah Kadi 1955.

Baginda juga telah mewujudkan Perlembagaan Negeri Brunei 1959 yang menyatakan bahawa ketua agama Islam ialah sultan. Sehingga kini Perlembagaan tersebut serta pindaannya terus diamalkan sebagai sebuah perundangan negara yang menjamin hak kedaulatan negara.

Apabila NBD mencapai kemerdekaannya daripada menjadi negara naungan Inggeris, maka Brunei telah menggariskan falsafah negara sebagai Negara Melayu Islam Beraja. Sejak negara ini mencapai kemerdekaannya, penerapan nilai-nilai Islam dalam pentadbiran dan dasar negara amat ketara sekali. Syiar Islam telah mengambil tempatnya di negara ini. Adalah jelas bahawa telah menjadi dasar kerajaan NBD untuk melahirkan pengurusan dan pentadbiran yang berorientasikan agama Islam dan memberikan latihan dan kemahiran kepada pentadbir dan pengurus mengenai pengurusan Islam.

NBD sangat serius dalam melaksanakan ajaran al-Qur'an bagi kebahagiaan masyarakat dan bangsanya terutama dalam bidang kewangan dan muamalah. Seterusnya dalam bidang perundangan pula usaha sedang rancak dilakukan bagi menyesuaikan sistem perundangan negara yang sedang berjalan yang berdasarkan warisan daripada Inggeris dengan perundangan Islam. Jelasnya, NBD telah memutuskan untuk menjadikan undang-undang agama Islam sebagai undang-undang dasar negara.

Bagi melaksanakan cita-cita tersebut Kerajaan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam telah mengambil langkah dan tindakan susulan iaitu dengan menubuhkan mahkamah-mahkamah syariah hingga ketahap setinggi-tingginya dengan berkuatkuasanya Akta Mahkamah-mahkamah Syariah Penggal 184 yang menyusun Mahkamah-mahkamah Syariah kepada tiga peringkat iaitu Mahkamah Rendah, Mahkamah Tinggi dan Mahkamah Rayuan.

Pada tahun 1980M, sebuah Jawatankuasa iaitu Jawatankuasa Menyesuaikan Undang-undang Dengan Kehendak Agama Islam ditubuhkan. Pada tahun 1988M, Kementerian Hal Ehwal Ugama Brunei telah menubuhkan sebuah



unit undang-undang yang dipengerusikan oleh Kadi Besar Brunei. Tugas dan tanggungjawab unit ini ialah mengambil alih Jawatankuasa Menyesuaikan Undang-undang yang ditubuhkan pada tahun 1980M.

Sementara itu pada tahun 1993M, sebuah jawatankuasa untuk menu-buhkan Mahkamah Agung Syariah telah ditubuhkan. Jawatankuasa ini dinamakan Jawatankuasa Bertindak Ke Arah Penubuhan Mahkamah Agung Syariah. Selepas itu pada tahun 1995M, sebuah jawatankuasa lagi telah ditubuhkan dengan nama Jawatankuasa Penggubalan Undang-undang Keluarga Islam yang bertanggung jawab mengkaji, menggubal, dan menye-diakan undang-undang Keluarga Islam dan undang-undang lain yang ditadbir oleh mahkamah-mahkamah kadi.<sup>21</sup>

Pada tahun 1997M, unit undang-undang telah ditingkatkan kedudukannya menjadi sebuah jabatan yang dinamakan Unit Perundangan Islam. Unit ini menjadi urusetia kepada Jawatankuasa Menyesuaikan Undang-undang Brunei dengan Hukum Syarak dan urusetia kepada Jawatankuasa Penggubalan Undang-undang Keluarga Islam. Urusetia ini juga menyemak, meneliti dan mengkaji peruntukan-peruntukan di dalam undang-undang Brunei yang berkuatkuasa pada masa ini. Semakan dan penelitian dijalankan bagi mengenal pasti undang-undang yang bercanggah dengan hukum syarak. Jika terdapat peruntukkan undang-undang yang bercanggah dengan hukum syarak, maka unit ini bertanggungjawab menyesuaikan dan menyelaraskannya dengan hukum syarak.<sup>22</sup>

Semasa pemerintahan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah ibni Al-Marhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Saœ"adul Khairi Waddien, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam (Sultan Brunei ke 29), agama Islam semakin berkembang luas dan pesat, khususnya pada mengwujudkan Hukum Kanun Jenayah Syariah 2013 dan pelaksanaannya di NBD.

#### **4. Hukum Kanun Brunei**

NBD telah memilih corak pemerintahan negara secara bersultan dengan rasminya dengan pengislaman Sultan Muhammad (Awang Alak Betatar). Sultan-sultan Brunei telah melaksanakan undang-undang Islam secara berperingkat-peringkat. Penghayatan Islam dan pelaksanaan undang-undangnya di NBD meningkat dan menonjol pada zaman pemerintahan Sultan Sharif Ali pada tahun 1425-1432M. Pada masa yang sama sultan-sultan tersebut

---

<sup>21</sup>Hj Mahmud Saedon A.Othman, hlm.15.

<sup>22</sup>Ibid.

bukan hanya melaksanakan undang-undang Islam, bahkan mereka juga telah mengembangkan Islam di rantau ini. Selepas Melaka jatuh ke tangan Portugis, NBD telah menjadi penggerak kepada perkembangan Islam di sebelah timur kepulauan Melayu hingga ke pulau Luzon, Cebu, Otan dan lain-lain.<sup>23</sup>

Sebelum kedatangan Inggeris, undang-undang Islam telah menjadi undang-undang asas dan dasar negara. Undang-undang ini dilaksanakan dan berkuatkuasa di seluruh negara. "Hukum Kanun Brunei" adalah undang-undang bertulis bagi NBD. Setelah diteliti teks hukum kanun tersebut ternyata ia berasaskan undang-undang Islam di samping terdapat juga di dalamnya unsur-unsur undang-undang adat Melayu. Hukum Kanun Brunei telah sempurna dilaksanakan dan dikuatkuasakan pada zaman pemerintahan Sultan Jalilul Akbar.<sup>24</sup>

Hukum Kanun Brunei yang mengandungi 46 pasal itu menjadi landasan dalam sisitem pemerintahan, khususnya yang berkaitan dengan Kementerian Agama dan menjadi landasan kepada Sultan.

Hukum Kanun Brunei berlaku hingga tahun 1906M ketika sistem pemerintahan Kesultanan Brunei Darussalam berada di bawah sistem pemerintahan Residen dari Kerajaan Inggeris. Isi kandungan Hukum Kanun Brunei meliputi; Undang-Undang Jenayah Islam yang terdiri dari hudud, qisas dan takzir; Undang-Undang Muamalah yang terdiri dari jual beli, gadai, *mudharabah* dan amanah; Undang-Undang Tanah seperti pertanian; Undang-Undang Keluarga seperti pernikahan dan perceraian; dan Undang-Undang Pentadbiran Mahkamah, dan Keterangan & Acara.

Buku Hukum Kanun Brunei telah diterbitkan oleh Dewan Bahasa & Pustaka, NBD. Ia ditulis setebal 97 halaman. Halaman 1 – 77 mengandungi larangan, hukuman atau denda berbagai kesalahan serta sifat atau perbuatan yang harus dimiliki oleh seseorang dalam kehidupan masyarakat tradisional. Halaman 78-79 pula mengandungi berbagai doa, petua, ilmu, petunjuk (misalnya cara membuat sabun) dan lain-lain lagi.

Buku Hukum Kanun Brunei dalam mukaddimahnyanya menyebutkan bahawa isi kandungan Hukum Kanun adalah adat yang dijunjung tinggi dan diwariskan secara turun temurun. Hukum ini dibuat dengan tujuan sebagai panduan dan teladan bagi para sultan, wazir, cheteria hingga menteri dalam menjalankan pemerintahan untuk kepentingan rakyat. Selain itu, hukum ini juga mengatur tentang hukuman bagi orang-orang yang telah melanggar aturan Kesultanan Brunei.

---

<sup>23</sup>Ibid. hlm 3.

<sup>24</sup>Ibid. hlm 3-4.

Fakta sejarah telah membuktikan aturan ini dilaksanakan. Sebagai contoh, kes yang mmenimpa Kapten W.H. Treacher, seorang kapten kapal dari Inggeris telah mengadukan kes pencurian yang terjadi di atas kapalnya sehingga mengakibatkan hilangnya sepucuk pistol dan sebuah jam tangan emas. Sultan Brunei ketika itu telah menerima laporan tersebut dan dengan segera memerintahkan untuk disiasat. Beberapa hari kemudian, jam tangan dan pistol ditemukan bersama 3 orang pelakunya. Lalu para pelakunya itu dihukum potong tangan.

Berdasarkan fakta di atas, adalah bukti bahawa Hukum Kanun Brunei jelas mencerminkan hukum Islam ditegakkan dan dilaksanakan di wilayah Kesultanan Brunei, bahkan menjadi asas dan dasar pemerintahan. Hukum Islam yang dipadukan dengan unsur hukum adat istiadat Melayu sentiasa diwariskan kepada setiap Sultan yang memerintah Brunei sejak zaman pemerintahan Sultan Muhammad Hasan.

## **5. Undang-Undang Mahkamah 1908M<sup>25</sup>**

Kedatangan British pada tahun 1774M tidak menjejaskan cara hidup masyarakat NBD pada masa itu, yang telah diwarisi sejak beberapa kurun sebelumnya. Hubungan rasmi Kerajaan British dengan Brunei bermula pada tahun 1847M dengan adanya perjanjian perdagangan dan persahabatan.<sup>26</sup> Perjanjian yang dimeterai antara British dan NBD pada tahun 1847M dan 1888M juga tidak menyentuh mengenai agama.

Pada zaman tersebut sultan adalah orang yang paling berkuasa dalam menggerakkan jentera pentadbiran dan urusan keagamaan. Walau bagaimanapun dengan termeterainya perjanjian pada tahun 1906M antara Kerajaan NBD dan British, keadaan NBD mula berubah. Berdasarkan perjanjian ini, seorang residen British ditempatkan di NBD. Antara kuasa Residen tersebut adalah sebagai penasihat dan nasihat tersebut hendaklah dipatuhi dalam segala aspek kecuali yang berhubungkait dengan urusan agama.<sup>27</sup>

Ini bererti, Sultan tidak mempunyai kuasa mutlak dan penentu sepenuhnya dalam memerintah NBD seperti sebelumnya. Dalam pada itu sultan juga tidak boleh bertindak sendirian dalam mengambil sesuatu keputusan tanpa persetujuan residen. Maka sultan hanyalah sebagai ketua agama dan Residen British pula tidak boleh mencampuri hal ehwal yang berkaitan dengan agama.

---

<sup>25</sup>Pengiran Haji Mohammad Bin Pengiran Haji Abd. Rahman, hlm.157-158.

<sup>26</sup>W.G.Maxwell, and W.S.Gibson, *Treaties and Engagements Affecting the Malay States and Borneo*, Jas, Truscott and Son Bhd, London, 1924, hlm.143.

<sup>27</sup>Hajah Saadiah binti Haji Tamit, *Pentadbiran Undang-Undang Islam Di Negara Brunei Darussalam Pada Zaman British*, Kertas Kerja Seminar Sejarah Brunei III, 100 Tahun Hubungan Brunei- British 1906M-2006M, Pusat Sejarah, Brunei, hlm 277-278.

Selepas wujud sistem Residen pada tahun 1907M, Majlis Mesyuarat Negeri telah ditubuhkan yang terdiri daripada 10 orang ahli dan Sultan selaku pengerusinya. Majlis ini berfungsi bagi membincangkan hal ehwal pentadbiran, undang-undang, isu-isu semasa, dan perkara yang berkaitan dengan agama Islam. Bagi menyusun dan melicinkan lagi pentadbiran kerajaan, keperluan mewujudkan Undang-Undang adalah sangat penting.

Justeru itu digubal satu undang-undang iaitu "Undang-Undang Mah-kamah 1908M". Di bawah undang-undang tersebut telah diperuntukan beberapa peruntukan bagi menjalankan Mahkamah Majistret dan Mahkamah Kadi. Bidang kuasa Mahkamah Kadi pada masa itu adalah mengenai agama Islam, perkahwinan dan perceraian sahaja.

Lulusnya undang-undang Mahkamah 1908M ini dengan sendirinya mansukhlah Hukum Kanun Brunei. Peraturan yang terkandung dalam undang-undang ini sangat positif dan bersistematik, walau bagaimanapun dari sudut peraturan agama adalah semakin sempit dan tidak dominan sifatnya jika dibandingkan dengan Hukum Kanun Brunei.

## **6. Muhammedan Law 1912<sup>28</sup>**

Majlis mesyuarat negeri telah bersidang pada tahun 1911M dan telah meluluskan satu undang-undang yang dinamakan "Muhammedan Law". Undang-undang ini hanya diperuntukan bagi orang Islam sahaja dan berkuatkuasa pada 1hb Julai 1912M. Undang-undang tersebut mengandungi 18 Bab dan undang-undang ini memberi perhatian kepada 12 jenis kesalahan, 6 daripada kesalahan tersebut diadili di Mahkamah Kadi sementara 6 lagi kesalahan tersebut diadili di Mahkamah Majistret. Semasa perbicaraan dijalankan di Mahkamah Kadi, hakim akan dibantu oleh dua orang pengapit yang terdiri daripada mereka yang ahli dalam agama. Sementara itu hakim di Mahkamah Majistret pula dibantu oleh kadi atau sekurang-kurangnya dua orang pengapit hakim yang terdiri daripada pakar dalam agama.

Jenis-jenis kesalahan yang dibicarakan di Mahkamah Kadi dan hukumannya<sup>29</sup> ialah:

- a) Tidak datang ke masjid untuk menunaikan fardu Jumaat (Bab 3). Hukumannya ialah amaran oleh mahkamah bagi kesalahan pertama dan dikehendaki datang ke masjid untuk mendengar penerangan dan ceramah agama dari imam. Bagi kesalahan berikutnya akan didenda tidak lebih daripada 50 sen setiap kali membuat kesalahan.

---

<sup>28</sup>Pengiran Haji Mohammad Bin Pengiran Haji Abd.Rahman, hlm158-166.

<sup>29</sup>Hajah Saadiah binti Haji Tamit, hlm 277-278

- b) Memutuskan tali pertunangan (Bab 8). Hukuman bagi kesalahan tersebut ialah pihak yang memutuskan pertunangan akan dikehendaki membayar jumlah mas kahwin yang sepatutnya dibayar sekiranya perkahwinan tersebut diteruskan. Mana-mana hadiah pertunangan yang telah diberikan hendaklah dikembalikan kepada pemiliknya.
- c) Menghasut supaya tali pertunangan orang lain diputuskan (Bab 9). Hukuman bagi kesalahan ini ialah denda yang tidak melebihi \$10.00 atau penjara tidak lebih 10 hari.
- d) Isteri yang tidak taat pada suami dan meninggalkan rumahnya tanpa izin suaminya (Bab 11). Hukuman bagi kesalahan ini adalah \$10.00.
- e) Suami yang tidak bertanggungjawab iaitu tidak memberi nafkah kepada isteri dan anaknya (Bab 12). Hukuman bagi kesalahan ini adalah penjara tidak lebih 10 hari dan denda tidak lebih dari \$10.00.
- f) Lelaki dan perempuan yang belum nikah bersekedudukan (Bab 14). Hukuman bagi kesalahan ini ialah mula-mula mereka akan diperintahkan oleh kadi untuk bernikah mengikut syarak, sekiranya mereka enggan, mereka akan dikenakan denda tidak melebihi \$10.00.

Manakala kesalahan yang dihadapkan ke Mahkamah Majistret dan hukumannya ialah:

- a) Mengambil atau memujuk gadis dan melarikannya dari kawalan penjaganya atau orang tuanya (Bab 4). Hukuman bagi kesalahan ini ialah penjara tidak melebihi 6 bulan atau dikenakan denda dua kali ganda mas kahwin bagi perempuan yang setaraf dengannya.
- b) Gadis yang lari dari kawalan penjaganya untuk melakukan perkara yang tidak bermoral (Bab 5). Hukuman bagi kesalahan ini ialah penjara tidak melebihi satu bulan atau dikenakan ikat jaminan berkelakuan baik. Sekiranya perangnya masih juga tidak berubah, gadis tersebut boleh dikenakan hukuman yang lebih berat iaitu penjara tidak lebih 3 bulan.
- c) Melakukan persetubuhan haram dengan isteri orang, bukan dalam keadaan rogol (Bab 6). Hukuman bagi kesalahan ini ialah, bagi lelaki yang didapati salah dalam Bab ini akan dikenakan penjara tidak lebih dari satu tahun dan denda tidak melebihi dari \$250.00. Bagi perempuan yang didapati bersalah dalam Bab ini pula akan dikenakan penjara tidak lebih dari enam bulan. Kedua-dua mereka juga tidak dibolehkan berkahwin.
- d) Melakukan persetubuhan haram secara sumbang iaitu dengan perempuan yang ditegah oleh syarak (Bab 7). Hukuman bagi kesalahan ini

bagi lelaki yang melakukan persetubuhan haram akan dijatuhkan hukuman penjara tidak lebih dari lima tahun dan bagi perempuan pula akan dijatuhkan penjara tidak lebih satu tahun.

- e) Menyampaikan pelajaran agama kepada orang ramai, selain di rumahnya sendiri dan di hadapan keluarganya tanpa kebenaran dari sultan atau menyebarkan agama ajaran sesat (Bab 10). Hukuman bagi kesalahan ini akan dikenakan denda tidak lebih dari \$25.00.
- f) Perempuan yang menjadi pelacur (Bab 13). Hukuman bagi kesalahan ini ialah diberi amaran supaya berhenti melakukan kerja-kerja keji tersebut. Jika amaran tersebut tidak berkesan, mahkamah boleh menjatuhkan hukuman penjara tidak lebih dari tiga bulan untuk kesalahan pertama. Jika ia masih mengulangi perbuatannya, dia akan dihalau keluar negeri.

Setelah diteliti peruntukan-peruntukan dalam undang-undang Muhammedan Law 1912 dapatlah dibuat beberapa kesimpulan antaranya:

- i) Terdapat campur tangan British dalam hal ehwal umat Islam melalui sistem perundangan, adanya usaha British dalam mengenyampingkan undang-undang Islam dan menggantikannya dengan undang-undang yang tidak sepadan dengan agama Islam.
- ii) Pihak British bukan sahaja menentukan undang-undang yang dicoraknya tidak berunsurkan Islam bahkan mereka sendiri turut mengambil bahagian dalam pelaksanaannya dengan membahagikan peruntukan dalam undang-undang tersebut di jalankan oleh dua buah mahkamah iaitu Mahkamah Kadi dan Mahkamah Majistret.
- iii) Terdapat usaha pihak British dalam menonjolkan kewibawaan Mahkamah Majistret. Perkara ini dapat dilihat dari segi hukuman kesalahan. Hukuman yang diperuntukkan dalam mahkamah Majistret lebih berat berbanding dengan peruntukan yang dipertanggungjawabkan dalam Mahkamah Kadi. Rayuan ulang bicara berdasarkan keputusan yang dibuat oleh Mahkamah Kadi dan Mahkamah Majistret, kedua-duanya memihak kepada British atau berada di bawah pengaruh British.

Dalam tahun 1912, satu undang-undang baru diperkenalkan yang dipanggil "The Muhammedan Mariage and Divorce Enactment". Undang-undang ini digubal bagi mengatasi masalah pendaftaran perkahwinan dan perceraian. Undang-undang ini berkuatkuasa mulai 1hb Ogos 1913, dan hanya dikenakan kepada orang Islam di Brunei.

## **7. Brunei Orders In Council 1924<sup>30</sup>**

Pada tahun 1924M satu undang-undang tambahan<sup>31</sup> bagi undang-undang Muhammedan Law 1912 telah diluluskan bagi memperbaiki kedudukan dan taraf hidup masyarakat Islam dari sudut perundangan di NBD pada masa tersebut. Undang-undang tersebut dinamakan "Brunei Orders In Council 1924". Walau bagaimanapun hakikatnya ia adalah tambahan bagi undang-undang The Muhammedan Mariage and Divorce Enactment 1913, kerana isi kandungan undang-undang tersebut banyak berkaitan dengan masalah nikah cerai.

Isi kandungan undang-undang tersebut dibahagikan kepada 4 bahagian. Bahagian I, peruntukan bagi kadar bayaran ke atas orang yang membuat aduan. Bahagian II, peruntukan bagi peraturan-peraturan dan masalah suami yang ingin bercerai. Bahagian III, peruntukan memberi keterangan palsu di dalam mahkamah dan Bahagian IV pula mengenai mahar.

Dalam bulan Februari 1948M sebuah badan penasihat agama yang dipanggil Penasihat Jemaah Syariah (Muhammedan Religious Advisors) yang telah dibentuk oleh Sultan Ahmad Tajuddin. Antara ahli-ahli majlis tersebut adalah sultan sendiri sebagai presiden dan beberapa orang pembesar negara. Sementara itu pada tahun 1951 satu undang-undang yang dinamakan Courts Enactment telah digubal. Undang-undang ini berkuatkuasa pada 1hb Mei 1952. Undang-undang ini digubal adalah bagi meminda beberapa bahagian dari undang-undang lama untuk disesuaikan dengan perkembangan negeri iaitu mengenai dengan penubuhan dan kuasa-kuasa Mahkamah Sivil (Awam) dan jenayah termasuk antaranya Mahkamah Kadi.

## **8. Undang-Undang Ugama dan Mahkamah-Mahkamah Kadi, 1955**

Pada zaman pemerintahan Sultan Omar Ali Saifuddien (Sulatan ke 28), atas inisiatif baginda, telah diperkenalkan "Undang-Undang Ugama dan Mahkamah-Mahkamah Kadi, 1955" yang dikenali juga sebagai "Undang-Undang No. 20, 1955". Ia berkuatkuasa pada 1 Januari 1956. Ia memperuntukan undang-undang berkenaan dengan Majlis Ugama dan Undang-Undang Adat Istiadat Melayu, mahkamah Kadi, Perlembagaan dan pertubuhan pihak-pihak berkuasa agama dan peraturan hal ehwal agama.

Dengan lulusnya undang-undang ini, Mahkamah Kadi tidak lagi merupakan sebahagian daripada sistem dan struktur Mahkamah Brunei. Ini kerana kes rayuan Mahkamah Kadi tidak lagi didengar oleh Mahkamah Majistret. Dengan ini juga wujudlah dua sistem perundangan iaitu Mahkamah Sivil dan Mahkamah Kadi.

---

<sup>30</sup>Pengiran Haji Mohammad Bin Pengiran Haji Abd.Rahman, hlm 167-172.

<sup>31</sup>Hajah Saadiah binti Haji Tamit, hlm 279.

Undang-undang ini terbahagi kepada 10 bahagian, mengandungi 205 bab. Bahagian I mengenai Permualaan (Bab 1-4), Bahagian II mengenai Majlis (Bab 5-44), Bahagian III mengenai Mahkamah Ugama (Bab 45-96), Bahagian IV mengenai perkara wang (Bab 97-122), Bahagian V mengenai Masjid (Bab 123-133), Bahagian VI mengenai Perkahwinan dan Perceraian (Bab 134-156), Bahagian VII mengenai Nafkah orang di bawah tanggungan (Bab 157-163), Bahagian VIII mengenai Mengislamkan orang-orang (Bab 164-168), Bahagian VIIIA mengenai Murtad (Bab 168A), Bahagian IX mengenai Kesalahan-Kesalahan (Bab 169-195), Bahagian X mengenai perkara-perkara Am (Bab 196-205)

## **9. Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi, Penggal 77, Pindaan 1984**

Semasa semakan semula Undang-Undang Brunei (Revision Law of Brunei) pada tahun 1984, Undang-Undang Agama dan Mahkamah-Mahkamah Kadi 1955 juga turut dibuat semakan semula dan telah mengalami beberapa pindaan kecil. Dengan semakan tersebut ia dikenali dengan nama "Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi, Penggal 77, semakan 1984". Ia sebenarnya mengandungi peruntukan yang sama dengan undang-undang sebelumnya kecuali beberapa pindaan mengenai bidang kuasa, kadar denda dan permohonan kes rayuan.

Berikutan pindaan-pindaan pada tahun 1984 itu, kuasa-kuasa Kadi dinaikkan. Sebagai contoh, Mahkamah Kadi berkuasa membicarakan jenayah agama di bawah peruntukan denda tidak melebihi \$100.00 dinaikkan kepada \$1,000.00, dan bidang kuasa sivilnya yang diberi kuasa mendengar prosiding yang melibatkan jumlah wang atau harga perkara tersebut tidak melebihi \$500.00 dinaikkan kepada \$5,000.00.

## **10. Undang-Undang yang Digunapakai di Mahkamah-Mahkamah Syariah**

Antara undang-undang yang digunapakai di Mahkamah-Mahkamah Syariah pada masa sekarang, ialah;<sup>32</sup>

### **10.1 Akta Mahkamah-Mahkamah Syariah, Penggal 184**

Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanah Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam telah bertitah:

---

<sup>32</sup>Pengiran Haji Mohammad Tashim bin Pengiran Haji Hassan, *Mahkamah-Mahkamah Syariah: Penubuhan, Bidang Kuasa Dan Pentadbiran*, Terbitan Dewan Bahasa & Pustaka, Brunei, 2011, hlm 14-24



*"Dengan rasa keimanan yang bulat terhadap peraturan dan undang-undang Allah, maka beta telah memperkenankan penubuhan Mahkamah-Mahkamah Syari'ah sehingga ke tahap yang setinggi-tingginya, bagi menangani bukan sahaja pentadbiran undang-undang keluarga, malahan juga di ketika yang sesuai dan munasabah akan juga mengendalikan Qanun Jina'i Islam yakni Islamic Criminal Act selengkapnya, sebagaimana yang dituntut oleh Allah subhanahu wa ta'ala".<sup>33</sup>*

Pada 1 Muharam 1422H bersamaan 26 Mac 2001, "Akta Mahkamah-Mahkamah Syari'ah, Penggal 184" telah diperkenalkan dan dikuatkuasakan. Ia mengandungi peruntukan-peruntukan tertentu mengenai penubuhan Mahkamah-Mahkamah Syari'ah, perlantikan, kuasa-kuasa Hakim Syarie dan bidang kuasa Mahkamah-Mahkamah Syari'ah dan perkara-perkara lain berhubung dengan prosiding di Mahkamah-Mahkamah Syari'ah dan bagi pensabitan dan pengesahan anak bulan.

Berdasarkan Akta ini, tertubuhlah Mahkamah-Mahkamah Rendah Syari'ah, Mahkamah Tinggi Syari'ah dan Mahkamah Rayuan Syari'ah bagi menggantikan Mahkamah-Mahkamah Kadi, Mahkamah Kadi Besar dan Jawatankuasa Kehakiman Majlis Ugama Islam yang terkandung dalam Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi, Penggal 77, pindaan 1984.

Berikutan penubuhan Mahkamah-Mahkamah Syari'ah itu, istilah Mahkamah Kadi juga tidak lagi digunakan. Penggunaan istilah Mahkamah Rendah Syari'ah bagi Hakim Mahkamah Rendah Syari'ah, Mahkamah Tinggi Syari'ah bagi Hakim Mahkamah Tinggi Syari'ah dan Mahkamah Rayuan Syari'ah bagi Ketua Hakim Syarie dan Panel-Panel Hakim Mahkamah Rayuan Syari'ah. Bagaimanapun, apabila dipanggil Hakim atau Hakim Syarie (bagi maksud Akta Penggal 184) ia bermaksud Hakim Syarie yang dilantik di bawah Bab 9 (1), 10 (1) dan 11 termasuk Ketua Hakim Syarie.<sup>34</sup>

## 10.2 Undang-Undang Keluarga Islam 1999

Undang-Undang Keluarga Islam telah diwujudkan pada tahun 1999. Ia mula dikuatkuasakan pada 1 Muharam 1422H bersamaan 26 Mac 2001. Ia juga dikenali dengan nama "Perintah Darurat (Undang-Undang Keluarga Islam) 1999"

Dengan wujudnya Undang-Undang Keluarga Islam 1999, hal ehwal yang berhubung dengan kekeluargaan seperti perkahwinan, perceraian, nafkah tanggungan di bawah peruntukan Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi, Penggal 77, pindaan 1984 yang mengandungi 36 Bab adalah mansuh.

---

<sup>33</sup>Petikan titah KDYMM pada 15 Julai 1996 di Istana Nurul Iman

<sup>34</sup>Pengiran Haji Mohammad Tashim bin Pengiran Haji Hassan, *Mahkamah-Mahkamah Syariah: Penubuhan, Bidangkuasa dan Pentadbiran*, 2011, hlm 7.

Peruntukan di bawah Undang-Undang Keluarga Islam 1999 adalah lebih jelas dan terperinci daripada peruntukan undang-undang sebelumnya. Ia terbahagi kepada 10 Bahagian dan mengandungi 147 Bab. Selain itu, undang-undang ini juga memperuntukan lantikan-lantikan Ketua Pendaftar, Pendaftar dan Timbalan Pendaftar Perkahwinan Perceraian Pembatalan dan Rujuk Orang Islam serta lantikan-lantikan juru nikah.

### **10.3 Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak dalam Islam, 2001**

Pada tahun 2001, satu undang-undang yang berhubung dengan pengangkatan kanak-kanak telah digubal. Ia terbahagi kepada tiga bahagian iaitu Bahagian I Permulaan (dari Bab 1 hingga Bab 6), Bahagian II Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak (dari Bab 7 hingga Bab 18) dan Bahagian III Rampaian (dari Bab 19 hingga Bab 25). Mula dikuatkuasakan pada 26 Mac 2001 bersamaan dengan 1 Muharram 1422H.

Undang-undang ini memperuntukkan antara lain cara bagaimana suatu permohonan pengangkatan dibuat, pertimbangan yang perlu dibuat oleh Hakim Syarie sebelum perintah pengangkatan kanak-kanak, sekatan ke atas permohonan, kedudukan agama kanak-kanak bukan beragama Islam yang hendak diangkat, kehadiran di hadapan Hakim Syarie dan sebagainya.

Undang-undang ini adalah terpakai dalam sebarang hal yang sekurang-kurangnya salah satu pihak menganut agama Islam (Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak dalam Islam, 2001: Bab 5[1]).

Mahkamah Syariah juga diisytiharkan sebagai sebuah mahkamah yang hanya mempunyai bidang kuasa untuk mendengar atau memutuskan apa-apa tuntutan atau prosiding yang sekurang-kurangnya salah satu pihak menganut agama Islam dan yang berkaitan dengan apa-apa perkara yang berbangkit di dalam undang-undang berkenaan (Bab 5 (2) Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak Dalam Islam, 2001: Bab 5[2]).

### **10.4 Perintah Keterangan Mahkamah Syariah, 2001**

Untuk menegakkan keadilan, agar pentadbiran undang-undang dan kehakiman berjalan lancar dan licin, undang-undang keterangan yang kemas, padat, menyeluruh dan mudah difahami adalah perlu. Di sisi undang-undang, seseorang mungkin mempunyai hak. Tetapi dia tidak akan memperoleh haknya hanya dengan mengatakan bahawa beliau berhak. Pihak yang menegaskan sesuatu fakta itu hendaklah membuktikan hak atau liabiliti yang berkenaan iaitu dengan cara mengemukakan dan membuktikan fakta-fakta itu berdasarkan apa yang terkandung di dalam undang-undang keterangan.

Peranan menerima masuk keterangan ini pula akan dikawal oleh hakim sebelum menerima masuk keterangan yang dibawa. Biasanya sesuatu bukti/fakta yang dibawa masuk ke dalam mahkamah akan melalui ujian kerelevanan (sama ada fakta ini sesuai dibawa masuk atau sebaliknya). Oleh itu hakim mempunyai tanggungjawab yang berat untuk menerima atau menolak kemasukan sesuatu fakta itu.

Sebelum ini, Mahkamah-mahkamah Kadi mengguna pakai peruntukan undang-undang keterangan yang terdapat dalam Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-mahkamah Kadi Penggal 77. Terdapat hanya satu bab di bawah Akta tersebut memperuntukan berkenaan cara bagaimana bukti keterangan diambil di mahkamah. Walau bagaimanapun, peruntukan ini juga mempunyai klausa supaya Mahkamah Kadi mengambil perhatian kepada Undang-Undang Keterangan (Akta Penggal 108) yang diguna pakai di Mahkamah Besar dan Mahkamah Majistret NBD (Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-mahkamah Kadi Penggal 77: Bab 57 [1]). Bab ini kemudiannya telah dimansuhkan dengan kuat kuasanya 'Perintah Keterangan Mahkamah Syariah, 2001'. Ia telah dikuatkuasakan pada 26 Mac 2001 bersamaan dengan 1 Muharram 1422 H yang mengandungi 165 bab. Perintah ini dibahagikan kepada tiga bahagian utama seperti berikut:

a) Bahagian I, PERKAITAN FAKTA, mengandungi dua penggal iaitu:

Penggal I: Permulaan (Bab 1-6)

Penggal II: Qarinah, Ikrar, Pernyataan, oleh orang yang tidak boleh dipanggil sebagai saksi, Pernyataan yang dibuat di bawah keadaan khas, sebanyak mana pernyataan dikehendaki dibuktikan, Pendapat Orang Ketiga Bila Berkaitan, Watak Bila Berkaitan (Bab 7-50).

b) Bahagian II, MENGENAI BUKTI, mengandungi empat penggal iaitu:

Penggal I: Fakta yang Tidak Perlu Dibuktikan (Bab 51-53)

Penggal II: Keterangan Lisan (Bab 54-55)

Penggal III: Keterangan Dokumen, Dokumen Awam, Anggapan Dokumen (56-81) tentang

Penggal IV: Keterangan Dengar Cakap (Bab 82-89)

c) Bahagian III, PENGEMUKAAN KETERANGAN DAN KESANNYA, mengandungi lima penggal iaitu:

Penggal I: Beban Membuktikan (bab 90-99)

Penggal II: Yamin, Syahadah, Komunikasi Terlindung dan Syahadah ala al- Syahadah (Bab 100-117)

Penggal III: Pemeriksaan Saksi (Bab 118-147)

Penggal IV: Memastikan Kebenaran Syahadah Syahid (Bab 148-160)

Penggal V: Peruntukan Am (Bab 161-165)

Dengan berkuatkuasanya Perintah ini, sebahagian lagi peruntukan yang terdapat di dalam Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-mahkamah Kadi telah dimansuhkan iaitu Bab 57 (Perintah Keterangan Mahkamah Syariah, 2001): Bab 165).

### **10.5 Perintah Acara Mal Mahkamah Syariah, 2005**

Sudah menjadi amalan bahawa pengendalian dan penyelesaian kes-kes mal berbeza dengan cara pengendalian kes-kes jenayah. Tatacara atau atur cara mengendalikan kes-kes mal telah diperundangkan di bawah Perintah Acara Mal Mahkamah Syariah, 2005.

Sebelum ini mahkamah berpandukan kepada acara mal yang diperuntukkan di bawah Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-mahkamah Kadi Penggal 77, semakan 1984 yang mengandungi 16 bab, iaitu dari Bab 80-96. Ia terlalu ringkas untuk mentadbirkannya.

Ini ditambah lagi peruntukan di bawah Bab 90 yang memberi kuasa kepada Mahkamah Magistret untuk melaksanakan penghakiman yang gagal dipatuhi di Mahkamah Kadi.

Oleh itu, ke arah mengemaskinikan tatacara dan perjalanan mahkamah di dalam mengendalikan kes-kes mal, maka Perintah Acara Mal Mahkamah Syariah, 2005 yang lebih lengkap telah dikuatkuasakan mulai tarikh 26 Safar 1426 H bersamaan dengan 6 April 2005.

Perintah ini mengandungi 238 bab yang memperuntukan bahagian-bahagian; Permulaan, Kesan Ketidakpatuhan, Cara Memulakan Prosiding, Pihak-Pihak, Peguam Syarie, Penyampaian, Interpleder, Pliding, Pembayaran ke dalam dan daripada Mahkamah, Pindaan, Penzahiran, Pemindahan Prosiding, Penyelesaian, Penarikan Balik dan Pemberhentian, Keterangan, Perbicaraan, Penghakiman, Rayuan, Penguatkuasaan dan Pelaksanaan, Pembahagian Mengikut Kadar, Prosiding, Interlokutori dan Perintah Interim, Kuasa Hakim dan Pendaftar, Bayaran Mahkamah, Kos dan Elaun, Penghinaan Mahkamah dan pelbagai.

Dengan berkuatkuasanya Perintah ini, sebahagian lagi peruntukan yang terdapat di dalam Akta Majlis Ugama Islam dan mahkamah-mahkamah Kadi telah dimansuhkan iaitu Bab 80 hingga Bab 96 dari Bahagian III (Perintah Acara Mal Mahkamah-mahkamah Syariah, 2005: Bab 238)

### **10.6 Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-mahkamah Kadi Penggal 77 Semakan 1984**

Sungguhpun beberapa undang-undang telah pun digubal dan dikuatkuasakan berikutan tertubuhnya Mahkamah-mahkamah Syariah di bawah Akta Mahkamah-mahkamah Syariah namun masih terdapat beberapa peruntukan di bawah akta berkenaan yang masih diguna pakai oleh Mahkamah Syariah di dalam mengendalikan kes-kes yang dibicarakan yang antara lain berhubung dengan perkara-perkara berikut:

#### **10.6.1 Kesalahan-kesalahan jenayah**

Kesalahan-kesalahan yang diletakkan di bawah bidang kuasa Mahkamah Syariah ini termasuklah kesalahan-kesalahan meninggalkan sembahyang Jumaat, meminum minuman yang memabukkan, makan di bulan Ramadan, melakukan khalwat, persetubuhan luar nikah, mengislamkan seseorang tanpa memenuhi syarat-syarat yang diwajibkan undang-undang, mengajar agama kepada orang-orang selain keluarga tanpa kebenaran bertulis dari Majlis Ugama Islam, mengajar ajaran palsu, mengeluarkan fatwa, mencetak, menerbit, menjual atau membawa masuk kitab-kitab yang bertentangan dengan syarak atau fatwa, mempermain-mainkan kalimat-kalimat dari Al-Quran atau lain-lain per-kataan yang mempunyai nilai agama yang tinggi bagi orang-orang Islam, meng-hina pihak berkuasa agama, tidak mengeluarkan zakat atau fitrah, menghasut orang lain supaya meninggalkan tuntutan agama dan kesalahan orang-orang Islam yang bersubahat melakukan perkara-perkara yang bertentangan dengan mana-mana kesalahan di bawah Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-mahkamah Kadi.

Memandangkan kesalahan-kesalahan di bawah Akta Penggal 77 tersebut merupakan Akta yang digubal dan dikuatkuasakan sejak 1 Januari 1956 dan semakan terakhir dibuat pada tahun 1984, maka hukuman maksima yang diperuntukan adalah masih terlalu rendah dibandingkan dengan bidang kuasa yang diberikan kepada Mahkamah-mahkamah Syariah di bawah Akta Mahkamah-mahkamah Syariah Penggal 184. Keadaan ini menyebabkan hampir keseluruhan kesalahan-kesalahan jenayah berkenaan boleh dibicarakan oleh Mahkamah Rendah Syariah. Malah ia juga hanyalah terhad terhadap kesalahan yang dilakukan oleh orang-orang yang menganut agama Islam sahaja (Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-mahkamah Kadi Penggal 77 Semakan 1984: Bab 170(1)).

Melalui Peruntukan di atas adalah amat jelas sempit jika dibandingkan dengan bidang kuasa yang sewajarnya menurut syariat Islam. Ini kerana hukuman-hukuman yang dikenakan ini hanyalah berdasarkan takzir di dalam bentuk denda dan penjara sahaja.

#### 10.6.2 Acara Jenayah

Undang-undang Acara Jenayah merupakan satu sistem bagaimana undang-undang jenayah dijalankan dan dikuatkuasakan. Undang-undang ini merangkumi perkara seperti bidang kuasa mahkamah, tatacara penyiasatan terhadap sesuatu kesalahan, kuasa menangkap, kuasa menggeledah sesuatu tempat, kuasa untuk merampas barang-barang, dan tatacara mengendalikan sesuatu perbicaraan. Undang-undang ini memberi kuasa yang tertentu kepada pihak-pihak yang berwajib untuk membolehkan mereka menjalankan tugas dengan sempurna, cekap dan adil.

Setakat ini belum ada satu undang-undang khusus digubal berhubung dengan peraturan acara jenayah bagi Mahkamah-mahkamah Syariah. Sehubungan dengan itu, dalam mengendalikan kes-kes di bawah kesalahan jenayah Mahkamah-mahkamah Syariah masih menggunakan acara/tatacara jenayah yang terkandung di bawah Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-mahkamah Kadi Penggal 77 Semakan 1984 yang hanya mengandungi 18 bab (dari Bab 62 hingga Bab 79). Ia terlalu ringkas dan sukar difahami.

Bagi mengelakkan ketidakadilan disebabkan ketiadaan peruntukan yang mencukupi berhubung dengan perkara-perkara amalan dan tatacara perbicaraan jenayah dan bagi memastikan ia dapat diselesaikan dengan mudah, maka Bab 78 Akta berkenaan telah memperuntukkan bahawa Mahkamah boleh mengambil perhatian kepada amalan dan tatacara yang diamalkan di mahkamah-mahkamah sivil.

Dengan peruntukan tersebut, Mahkamah Syariah (sebelum ini Mahkamah Kadi) telah mengguna pakai Kanun Acara Jenayah (Criminal Procedure Code) Akta Penggal 7 Mahkamah Sivil sebagai melaksanakan pentadbiran acara jenayah di mahkamah.

Antara tatacara perbicaraan-perbicaraan jenayah yang terkandung di dalam Akta Majlis Ugama Islam adalah seperti izin dari Majlis, maklumat, saman dan waran, penangkapan tanpa waran, pengecualian kuasa-kuasa, jaminan dan penahanan, tuduhan, perbicaraan, hukuman penjara, hukuman-hukuman denda, amaran-amaran dan ikat jaminan, pengampunan dan sebagainya.

#### 10.6.3 Pengesahan Islam Orang-orang Muallaf

Adalah menjadi tanggungjawab Majlis Ugama Islam untuk menyimpan suatu daftar nama-nama orang yang telah memeluk agama Islam dalam NBD, (Akta Penggal 77: Bab 164)

Walau bagaimanapun, seseorang yang telah memeluk agama Islam hanya boleh didaftar mengikut kehendak Akta ini (Akta Penggal 77: Bab 165).

Terdapat lima bab diperuntukan di bawah Bahagian VIII (Orang-orang Mualaf) Akta ini. Ia memberi tanggungjawab kepada Kadi (Hakim Syarie) untuk membuat pengesahan Islam kepada mana-mana orang yang memeluk agama Islam.

Apabila seseorang telah memeluk agama Islam di hadapan mana-mana orang Islam, orang yang melaksanakan suatu pengislaman itu hendaklah dengan serta-merta melaporkan pengislaman tersebut kepada Majlis (Akta Penggal 77: Bab 168). Orang yang telah memeluk agama Islam itu kemudiannya hendaklah hadir di hadapan Hakim Syarie di daerah mana dia biasanya tinggal (Akta Penggal 77: Bab 167[1])

### **10.7 Aturan-aturan Mahkamah-mahkamah Syariah (Peguam Syarie), 2002**

Kehadiran Peguam yang mahir dalam undang-undang Islam dan sivil amat diperlukan. Peguam tersebut boleh membantu mahkamah di dalam menegakkan keadilan dan akan berhujah berdasarkan hukum syarak dan undang-undang, mengemukakan dan menganalisa fakta, serta mengetahui dan menguasai undang-undang prosedur (acara) dan menjaga akhlak dan etika sebagai seorang peguam. Peguam seperti ini layak dinamakan sebagai 'Peguam Syarie'.

Bab 27 (2) dari Akta Mahkamah-mahkamah Syariah Penggal 184 menyatakan bahawa tiada sesiapa pun selain dari peguam syarie berhak hadir sebagai wakil *bil-khusumah* (تدویر لخاصة) dalam mana-mana Mahkamah Syariah untuk mewakili mana-mana pihak kepada mana-mana prosiding di hadapannya.

Ke arah ini, satu kaedah telah dikuatkuasakan yang dinamakan sebagai 'Aturan-aturan Mahkamah-mahkamah Syariah (Peguam Syarie), 2002. Melalui aturan ini, Mahkamah-mahkamah Syarie diberi kuasa mentadbir penerimaan kemasukan peguam-peguam syarie yang ingin mengamal di Mahkamah Syariah di bawah Aturan-aturan Mahkamah-mahkamah Syarie (Peguam Syarie), 2002 dan mengeluarkan surat akuan menjalankan amalan tahunan.

Bagi membantu Ketua Hakim Syarie membuat keputusan, aturan ini memberi panduan bagi penubuhan Jawatankuasa Peguam Syarie yang dipengerusikan oleh Hakim Mahkamah Rayuan Syariah yang paling kanan serta fungsi-fungsi jawatankuasa berkenaan. Di antara fungsi-fungsi jawatankuasa berkenaan ialah:

- a) Untuk menjalankan peperiksaan sijil peguam syarie dan semua perkara lain yang perlu bagi atau bersampingan dengan peperiksaan itu, termasuklah –
  - i. Menyediakan dan menerbitkan sukatan pelajaran bagi peperiksaan;
  - ii. Menetapkan tarikh peperiksaan;
  - iii. Menyediakan atau menilai soalan-soalan dan memeriksa kertas-kertas peperiksaan;

- b) Untuk mengeluarkan sijil peguam syarie;
- c) Untuk mengeluarkan sijil amalan tahunan;
- d) Untuk mengawal selia tata tertib peguam syarie;
- e) Untuk membuat sokongan menjadi peguam syarie; dan
- f) Untuk melaksanakan apa-apa fungsi atau tugas lain yang diarahkan oleh Majlis (Aturan-aturan Mahkamah-mahkamah Syariah (Peguam Syarie), 2002: Aturan 7)

Aturan 10 dari Aturan-aturan Mahkamah-mahkamah Syariah (Peguam Syarie), 2002 menyatakan:-

Seseorang boleh diterima masuk menjadi peguam syarie jika dia:

- a) i. Seseorang Islam dan telah lulus peperiksaan akhir yang membawa kepada ijazah sarjana muda syariah dari mana-mana universiti atau mana-mana institusi pengajian Islam yang diiktiraf oleh kerajaan Negara Brunei Darussalam;
- ii. Seorang Islam yang menjadi peguambela atau peguamcara yang didaftar di bawah Bab Akta Ikhtisas Peguam (Penggag 132) yang telah lulus peperiksaan sijil peguam syarie;
- iii. Telah berkhidmat sebagai Hakim Syarie, kadi atau pendakwa selama tempoh tidak kurang daripada 3 tahun; dan
- iv. Seseorang Islam yang telah mendapat latihan profesional dalam bidang kehakiman Islam yang diiktiraf oleh kerajaan Negara Brunei Darussalam atau berkemahiran dalam hukum syarak.
- b) Telah mencapai umur 21 tahun
- c) Berkelakuan baik iaitu:
  - i. Tidak pernah disabitkan kesalahan di Negara Brunei Darussalam atau di mana-mana tempat lain atas apa-apa kesalahan jenayah yang menyebabkan dia tidak layak menjadi peguam syarie;
  - ii. Tidak pernah dihukum menjadi seorang bankrap; dan
  - iii. Tidak pernah dihadapkan, dipotong atau digantung dalam kedudukan sebagai pengamal undang-undang dengan apa jua nama yang digelar dalam mana-mana negara lain.

Di samping itu, seorang peguam syarie yang telah diterima masuk oleh Ketua Hakim Syarie dan didaftarkan di dalam daftar peguam syarie, hendaklah terlebih dahulu mendapatkan sijil amalan tahunan sebelum dia dibenarkan untuk menjalankan amalan di dalam mana-mana mahkamah syariah sepertimana kehendak Aturan 31 yang menyatakan bahawa tiada seorang pun



boleh menjalankan amalan sebagai peguam syarie melainkan jika namanya ada di dalam daftar dan dia mempunyai sijil peguam syarie dan sijil amalan tahunan yang sah di bawah Aturan 14.

## **11. Perintah Ugama Wajib 2012**

Keazaman kerajaan lebih menonjol dan terserlah lagi apabila “Perintah Ugama Wajib” diperkenalkan. Ini bererti, tidak ada lagi kanak-kanak Islam di NBD ini yang akan tercicir dari memahami dan mengetahui ilmu asas pendidikan Islam. Tidak akan ada bagi orang yang tidak pandai sembahyang dan membaca al-Qur’an. Maka dengan kemahuan KDYMM sendiri, satu undang-undang khas telah digubal yang dikenali sebagai “Perintah Ugama Wajib 2012”.

Menurut Perintah berkenaan kanak-kanak Islam yang berumur 7 tahun atau yang belum lagi mencapai 15 tahun wajib didaftarkan untuk bersekolah agama. Perintah itu memperuntukan;

“5.(1) Tiap-tiap ibu bapa hendaklah, jika anaknya adalah seorang kanak-kanak yang berumur wajib bersekolah agama pada satu haribulan Januari dalam tahun bersekolah semasa, memastikan bahawa anaknya itu didaftarkan sebagai seorang murid di sebuah sekolah agama pada tahun itu dan terus menjadi seorang murid bagi tempoh pendidikan agama wajib”

(2) Ibu bapa yang melanggar ceraiian (1) adalah melakukan suatu kesalahan.

Menurut Menteri Hal Ehwal Ugama,<sup>35</sup> Perintah itu merupakan satu kejayaan besar yang telah dicapai oleh negara ini dalam sejarah pendidikan agama sejak persekolahan agama secara bersistem ditubuhkan pada tahun 1956. Dengan penguatkuasaan Perintah ini sekolah-sekolah swasta turut mendukung dan mengambil inisiatif sendiri menyediakan kelas-kelas agama di sekolah masing-masing bagi memenuhi keperluan pelajar yang beragama Islam. Ternyata landasan ini telah dapat menyediakan semaian yang indah dan subur untuk umat Islam dan seluruh penduduk di negara ini di mana masyarakat Islam dan bukan Islam dapat hidup dalam aman, bersatu padu dan saling bertautan (harmoni) antara rakyat dengan pemimpin, dan pemimpin dengan rakyat.

Begitu juga bagi persekolahan semasa, kanak-kanak yang berumur 6 tahun atau yang belum mencapai umur 15 tahun, wajib didaftarkan untuk bersekolah berdasarkan peruntukan di bawah “Perintah Wajib Sekolah Tahun 2007 (Compulsory Education Order 2007)”.

---

<sup>35</sup>Yang Berhormat, Pengiran Dato Seri Setia Dr Haji Mohammad bin Pengiran Haji Abd Rahman, ketika mengadakan lawatan kerja ke Sekolah Ugama Tanjong Maya, Daerah Tutong pada 12 Januari 2013

Hasil daripada sistem persekolahan agama, bermula daripada peringkat rendah hingga ke peringkat universiti, sumbangannya kepada NBD dalam bidang agama Islam amat terserlah sehingga bersemarak ajaran dan syiar Islam di Brunei dan bertambah teguhnya keimanan dan amalan beragama. Ini bermaksud, sumbangan yang amat besar ialah mewujudkan suasana aman tenteram dan harmoni sehingga mantap kehidupan beragama.

## **12. Akta Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syari'ah 2013**

Akta Perintah Kanun Jenayah Syari'ah mula digazetkan pada 23 Oktober 2013. Ia mula dikuatkuasakan pada hari Khamis, 01 Rejab 1435H bersamaan 01 Mei 2014. Pengisytiharan penguatkuasaan Akta Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syari'ah ini diumumkan sendiri oleh Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah ibni Al-Marhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien, Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei di Dewan Plenary, Pusat Persidangan Antarabangsa, Berakas, Negara Brunei Darussalm.

Dengan pewartaan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syari'ah 2013 ini, NBD melakar sejarah besar dalam mengangkat undang-undang jenayah syari'ah. Aspirasi KDYMM Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam untuk mentadbir negara menurut calak Islam telah sekian lama sebatl dalam sisitem kenegaraan di Brunei yang mengamalkan falsafah Melayu Islam Beraja (MIB).

Penguatkuasaan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syari'ah 2013 ini, akan dilaksanakan secara berperingkat (fasa). Perlaksanaan undang-undang dibuat dengan sangat berhati-hati dan teliti, khususnya bagi memberi peluang kepada orang ramai untuk memahami dengan lebih mendalam mengenai kandungan dan hikmah atau manfaat di sebalik kesalahan-kesalahan yang diperuntukan.

1Melalui perlaksanaan taklimat-taklimat dan usaha-usaha pemberigaaan yang diungkayahkan, masyarakat Islam di Brunei diyakini telah dan boleh menghayati tujuan perwartaan Perintah ini. Seterusnya masyarakat umum dapat memberikan sokongan padu kepa Perintah tersebut berdasarkan keupayaan masing-masing selaras dengan harapan KDYMM Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam semasa mengisytiharkan perwartaan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syari'ah tersebut.

Sebagaimana dijelaskan, Akta Perintah ini mula berkuatkuasa enam bulan selepas ia digazetkan (diwartakan) secara berfasa. Fasa-fasa perlaksanaannya ialah;

- Fasa Pertama: Berkuatkuasa enam bulan selepas Akta ini diwartakan.
- Fasa Kedua: Fasa ini akan dilaksanakan bagi peruntukan-peruntukan kesalahan di dalam Bahagian IV Penggal I, II dan III yang boleh dikenakan hukuman had, qisas, diyat, *badal al-sulh* atau *arsy* kecuali kesalahan yang membawa kepada hukuman mati.
- Fasa Ketiga: Fasa ini dikuatkuasakan 24 bulan dari tarikh Perintah Kanun Peraturan Jenayah Mahkamah Syariah (Syariah CPC) diwartakan. Perintah ini akan dikuatkuasakan sepenuhnya termasuk pelaksanaan hukuman mati.

### 13. Penutup

Berdasarkan fakta sejarah, NBD tidak mempunyai undang-undang yang khusus. Walau bagaimanapun, terdapat dua naskhah undang-undang bertulis yang telah dikanunkan iaitu "Hukum Kanun Brunei" dan "Undang-Undang dan Adat Istiadat Brunei Lama" (Old Brunei Law and Custom). "Hukum Kanun Brunei" adalah salah satu panduan bagi pemerintahan tradisi kesultanan melayu Brunei.

Sejak NBD dinaungi British tahun 1906 hingga wujudnya Perlembagaan Brunei 1959, ada empat buah undang-undang mengenai pentadbiran agama Islam diperkenalkan di Brunei iaitu;<sup>36</sup> Muhammadan Law Tahun 1912, Muhammadan Marriage and Divorce 1913, Court Enactment 1951 dan Undang-Undang Majlis Ugama dan Mahkamah-Mahkamah Kadi Tahun 1955 iaitu Undang-Undang No. 20 Tahun 1955 sekarang undang-undang ini dikenali sebagai "Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah- Mahkamah Kadi, Penggal 77 Pindaan 1984".

Apabila Akta Mahkamah-Mahkamah Syari'ah, Penggal 184 dikuatkuasakan, beberapa undang-undang telah digunapakai di Mahkamah-Mahkamah Syari'ah, antaranya Undang-Undang Keluarga Islam 1999, Perintah Pengangkatan Kanak-Kanak Islam 2001, Perintah Keterangan Mahkamah Syari'ah 2001, Perintah Acara Mal Mahkamah Syari'ah 2005, Aturan-Aturan Mahkamah-Mahkamah Syari'ah (Peguam Syarie) 2002 dan Akta Majlis Ugama Islam dan Mahkamah-Mahkamah Kadi, semakan 1984.

Salah satu langkah yang paling besar menuju ke arah pelaksanaan Islam sebagai falsafah negara ialah menjalankan usaha-usaha bagi mengislamkan

---

<sup>36</sup>Awang Haji Mazanan bin Haji Yusof, *Perkembangan Islam Di Nusantara*, dalam kertas kerja bertajuk: Islam Di Brunei: Impaknya Terhadap Adat Istiadat, Terbitan UPENA, Universiti Teknologi MARA, Shah Alam, Selangor, 2006, hlm 32-33

undang-undang. Bagi menangani usaha tersebut, Jawatankuasa Mensesuaikan Undang-Undang Dengan Kehendak Ugama Islam telah ditubuhkan pada tahun 1979. Menurut Mantan Menteri Hal Ehwal Ugama, NBD, Undang-undang Brunei (Brunei Law) telah diteliti dan disemak dan didapati hampir 100 penggal daripadanya tidak memerlukan pindaan kerana tidak bertentangan dengan kehendak Islam.<sup>37</sup>

Sehingga kini Majlis Ugama Islam dan Kementerian Hal Ehwal Ugama serta Jawatankuasa berkenaan bertanggungjawab meneliti undang-undang yang ada dan meneliti terhadap rang undang-undang yang memerlukan pindaan supaya ianya bersesuaian dengan kehendak ajaran Islam.

Tindakan kerajaan dalam membentaras minuman yang memabukkan seperti arak, lebih mengharmonikan masyarakat ke arah hidup yang lebih Islamik. Tindakan yang dimaksudkan ialah pengharaman arak di NBD.

Sebagai Negara yang berfalsafahkan Melayu Islam Beraja, kerajaan telah mengharamkan kemasukkan dan penjualan arak di NBD. Langkah ini adalah langkah bijak dan wajib bersyukur di atas kebijaksanaan kerajaan yang telah mengambil langkah untuk mencegah kemasukkan semua jenis minuman keras (arak) dan mengharamkan semua urusan niaga berkaitan arak sama ada menjual, mengedar, mempamerkan dan menghidangkan arak. Begitu juga pengharaman zon khas jual beli arak bagi pelancong bukan Islam di Negara Brunei. Walau bagaimanapun, pengharaman arak tersebut dibuat secara berperingkat- peringkat;

- i. Pengharamannya dalam majlis-majlis jamuan rasmi;
- ii. Pengharaman menghidangkannya dalam pesawat Penerbangan Diraja Brunei bermula 30 November 1988;
- iii. Pengharaman di kelab-kelab Angkatan Bersenjata Diraja Brunei dan Polis Diraja Brunei pada 31 Julai 1990; Pengharaman arak secara total (menyeluruh) berkuatkuasa pada 1 Disember 1990.

Hasrat Raja menjadikan NBD sebagai sebuah Negara Zikir dan mengutamakan aspek-aspek keagamaan dan amalan beragama, Kerajaan KDYMM Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan melalui Kementerian Hal Ehwal Dalam Negeri, telah mengeluarkan arahan supaya semua premis perniagaan dan pejabat, pusat-pusat rekreasi dan sukan, termasuk pawagam dan padang permainan, gerai/tamu, pasar dan gedung-gedung perniagaan di

---

<sup>37</sup>Awang Haji Md. Zain bin Haji Serudin (YB, Pehin Jawatan Luar Pekerma Raja Dato Seri Utama Dr Ustaz), *Melayu Islam Beraja Suatu Pendekatan*, Terbitan Dewan Bahasa & Pustaka, Negara Brunei Darussalam, 1998, hlm 235

bawah kawalan Jabatan-Jabatan Daerah dan Lembaga Bandaran hendaklah ditutup pada setiap hari Jumaat mulai jam 12.00 tengah hari hingga jam 2 petang. Arahan penutupan ini berkuatkuasa mulai hari Jumaat 2 November 2012.

Begitu juga, pada tahun 1967, apabila satu permohonan bagi mendirikan kelab malam telah dibuat. Ketika itu, Jabatan Hal Ehwal Ugama telah dipohonkan pandangan daripada Lembaga Bandaran mengenai permohonan berkenaan. Berdasarkan Fatwa Mufti Kerajaan, permohonan tersebut tidak dipertimbangkan sebagaimana Fatwa Mufti Kerajaan menyebutkan;

“Oleh kerana negeri ini Islam dan hampir-hampir semua penduduknya Islam dan dalam Undang-Undang Agama No. 20 1955 pun menegah pelacur dan merogol, arak dan seumpamanya dari umat Islam, dan tugas Jabatan Agama pun menahan maksiat dan keruntuhan akhlak dan menguat dan meninggikan Islam, maka wajiblah Jabatan Agama menahan dengan kuatnya apa jua yang melawan dan menentang dan memperolokan Jabatan Agama dan tugasnya (*amr makruf dan nahy mungkar*) ialah kewajipan raja dan wakil raja dan tiap-tiap orang Islam mengikut kedudukannya masing-masing”

Alhamdulillah, sehingga kini, kelab malam tidak pernah wujud di Negara Brunei Darussalam. Begitu juga dengan rumah-rumah atau kedai-kedai judi.

Usaha-usaha ke arah melaksanakan undang-undang berpandukan ajaran Islam ini terus dilaksanakan dari masa ke semasa. Ini terbukti apabila “Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah 2013” diperkenalkan, namun penguatkuasaan Perintah ini dilaksanakan secara berperingkat (berfasa). Perintah ini telah diperkenankan oleh Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan sebagaimana titah baginda;

“Bersukut dengan 66 tahun keputeraan beta ini, dengan segala kesyukuran, yang akan melepaskan kita semua terutama Raja, dari dituntut oleh Allah Ta’ala pada Hari Kandila kelak, maka beta dengan Nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Pemurah, setelah meneliti dan mendapat nasihat daripada badan yang berkenaan, sukacita memaklumkan bahawa beta telah memperkenankan Perintah Kanun Hukuman Jenayah Syariah untuk dilaksanakan di negara ini, namun dalam pada itu, peruntukan sivil atau ta’zir atau seakan-akan ta’zir akan terus juga diguna pakai mengikut keperluan”<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup>Titah Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam sempena hari keputeraan baginda ke 66 tahun pada 15 Julai 2012 bertempat di Istana Nurul Iman, Bandar Seri Begawan, Negara Brunei Darussalam.

Jelasnya, Brunei menerima Islam dan kekal dengan Islam hingga sekarang. Itu suatu nikmat Allah kepada NBD. Mensyukuri nikmat Allah ialah dengan menerimanya sebaik-baiknya, mengusahakannya sebaik-baiknya bagi mendapatkan nilai tambah daripadanya dan kepadanya.

Mustahak juga disebut bahawa agama Islam yang tidak dibelakangkan malah diletakkan paling hadapan sebagai suluh dan panduan itu ialah agama yang telah dianuti dan dikembangkan sejak zaman berzaman. Maka pada zaman NBD moden ini, ia dikembang majukan pada era pemerintahan Sultan ke 29 KDYMM Paduka Seri Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan NBD sekarang. Asas pengembangannya telah diletakkan dengan kukuh oleh ayahanda Baginda.

Realitinya, kebahagiaan, ketenteraman dan keharmonian serta perpaduan yang wujud di NBD sejak zaman berzaman ialah berkat pegangan kuat Negara Brunei Darussalam kepada Akidah Ahli Sunnah Wal Jamaah dan bermazhab Syafie. Disamping mematuhi dan menjalankan undang-undang yang berlandaskan Al-Qur'an dan Al-Sunnah.\*\*\*

## RUJUKAN

- Awang Haji Abd Amin bin Haji Hashim, Pemangku Ketua Pengarah, Jabatan Perancang dan Kemajuan Ekonomi, Negara Brunei Darussalam, *Minor Population Growth Over Last Decade*, Borneo Bulletin, July 07, 2013.
- Awang Haji Mazanan bin Haji Yusof, *Islam Di Brunei: Impaknya Terhadap Adat Istiadat*, 2006, dlm buku Perkembangan Islam Di Nusantara, Terbitan UPENA, Universiti Teknologi MARA, Shah Alam, Selangor.
- Awang Haji Metussin Bin Haji Baki, *Catatan Sejarah Masjid-Masjid Negara Brunei Darussalam*, 1993, Jabatan Percetakan Kerajaan, Kementerian Undang-Undang, Negara Brunei Darussalam.
- Awang Haji Mohd. Jamil al-Sufri, *Latar Belakang Sejarah Brunei*, 2000, Pusat Sejarah Brunei, Negara Brunei Darussalam.
- Awang Haji Mohd. Jamil al-Sufri, *Brunei Darussalam: Negara Melayu Islam Beraja*, 2007, Terbitan Pusat Sejarah Brunei.
- Awang Haji Md Zain bin Haji Serudin (YB, Pehin Jawatan Luar Pekerma Raja Dato Seri Utama Dr Ustaz), *Melayu Isam Beraja Satu Pendekatan*, 2006, Dewan Bahasa & Pustaka, Negara Brunei Darussalam.
- Hajah Saadiah binti Haji Tamit, *Pentadbiran Undang-Undang Islam Di Negara Brunei Darussalam Pada Zaman British*, Kertas Kerja Seminar Sejarah Brunei III, 100 Tahun Hubungan Brunei-British 1906M-2006M, Pusat Sejarah, Brunei.
- Hj Mahmud Saedon A.Othman, *Ke arah Pelaksanaan Undang-Undang Di Negara Brunei Darussalam*, 2002, Jurnal Undang-undang Syariah, UBD & Dewan Bahasa dan Pustaka, Brunei.
- Jabatan hal Ehwal masjid, *Masjid-Masjid Di Brunei Darussalam*, 2000, Jabatan Percetakan Kerajaan, Negara Brunei Darussalam.
- Muhammad Hadi bin Muhammad Melayong, *Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah, Penegak Warisan Bangsa Melayu*, 2007, Pusat Sejarah Brunei, Kementerian Kebudayaan, belia dan Sukan, Negara Brunei Darussalam.
- Pengiran Dr Haji Mohammad bin Pengiran Haji Abd Rahman, *Islam Di Brunei Darussalam: Zaman British (1774-1984)*, Dewan Bahasa & Pustaka, Brunei.
- Pengiran Haji Mohammad Tashim bin Pengiran Haji Hassan, *Mahkamah-Mahkamah Syariah: Penubuhan, Bidangkuasa dan Pentadbiran*, 2011, Terbitan Dewan Bahasa dan Pustaka, Negara Brunei Darussalam.
- W.G.Maxwell, and W.S.Gibson, *Treaties and Engagements Affecting the Malay States and Borneo*, 1924, Jas, Truscott and Son Bhd, London.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا وحبينا  
وشفيقنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين

## MEMAHAMI KONSEP KEUSAHAWANAN MENURUT PERSPEKTIF ISLAM<sup>(1)</sup>

Oleh:

**Dr Haji Noralizam bin Haji Aliakbar<sup>(2)</sup>**

### Abstrak

*Setiap individu muslim itu perlulah memahami dan menghayati ajaran Islam seluruhnya. Islam adalah sebagai panduan dan cara hidup yang syumul (sempurna). Islam hendaklah dihayati dan diamalkan di dalam ibadah fardhu 'ain atau ibadah fardhu kifayah, ibadah khusus atau ibadah umum dan juga di dalam hubungan manusia dengan Tuhannya (Al-Khaliq) atau dengan manusia lain serta alam seluruhnya. Ini tidak terkecuali di dalam kegiatan perdagangan, perusahaan, pembuatan, pertanian, perkhidmatan dan sebagainya adalah juga dituntut berlandaskan dan berasaskan ajaran Islam yang bersumberkan Al-Qur'an, As-Sunnah, Al-Ijma' dan Al-Qias.*

*Dalam kertas kerja ini akan disentuh beberapa perkara yang berkaitan dengan tajuk, antaranya, dari sudut definisi keusahawanan, keutamaan berusaha, bidang keusahawanan di dalam Al-Qur'an, perniagaan dalam Islam serta sikap dan perhatian usahawan terhadap agamanya.*

*Semoga semua ini ada manfaatnya dan dapat membantu bagi menggalakan dan mendorong umat Islam untuk menceburkan diri dalam bidang keusahawanan agar mampu membangunkan umat Islam dari sudut ekonomi Islam.*

---

<sup>1</sup>Kertas kerja ini dibentangkan di International Conference, Islam And Muslim Societies In Southeast Asia: Towards A Better Future, pada 04–06 November 2014, di Hotel Horison, Makassar Sulawesi Selatan, Indonesia

<sup>2</sup>Pegawai Ugama dan Tenaga Akademik di Fakulti Syariah Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan.



## DEFINISI

Keusahawanan bererti segala-gala yang berkaitan dengan usahawan atau kegiatan dan kemahiran usahawan.<sup>(3)</sup>

Usaha bererti daya upaya (ikhtiar, kegiatan, perbuatan dan lain-lain) untuk mencapai (melaksanakan, menyempurnakan) sesuatu.<sup>(4)</sup>

Dalam Kamus Bahasa Arab usaha bermaksud bekerja untuk mendapatkan perolehan, untung, laba, harta dan sebagainya. <sup>(5)</sup>

Usahawan bererti orang yang mengusahakan sesuatu perusahaan, pengusaha.

Perusahaan bererti 1. Pekerjaan (kegiatan dan sebagainya) secara besar-besaran untuk membuat (menghasilkan, mengeluarkan) barang-barang, industri. 2. Pekerjaan berniaga secara besar-besaran, pekerjaan yang dilakukan untuk mencari keuntungan.<sup>(6)</sup>

## KEUTAMAAN BERUSAHA

Islam menuntut dan menyuruh umatnya agar bekerja dan berusaha untuk mendapatkan sumber pendapatan yang halal, terutama sekali bagi orang yang mempunyai tanggungan keluarga. Sikap pemalas iaitu yang hanya sentiasa mengharap bantuan dan pertolongan orang lain bagi membiayai keperluannya adalah sangat dibenci oleh syara'.

Di antara dalil-dalil syara' tentang keutamaan berusaha:

### Al-Qur'an

Firman Allah Ta'ala:

وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا

Tafsirnya: "Dan Kami jadikan siang untuk mengusahakan suatu kehidupan". (Surah an-Naba': 11).

FirmanNya lagi:

وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

---

<sup>3</sup>Kamus Dewan, edisi ketiga, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 2002, m.s 1531.

<sup>4</sup>Ibid, m.s 1530.

<sup>5</sup>Al-Qamus Al-Feqhi, jilid 1, m.s 173. Mu'jam Lughah Al-Fuqaha', jilid 1, m.s 238, 244.

<sup>6</sup>Kamus Dewan, m.s 1531.

Tafsirnya: "Dan di antara rahmat pemberian-Nya, Dia menjadikan untuk kamu malam dan siang (silih berganti), supaya kamu beristirahat pada malam itu dan supaya kamu berusaha mencari sebahagian rezeki dari limpah kurnia-Nya (pada siang hari) dan agar kamu bersyukur kepada-Nya. (Surah al-Qashash: 73).

Allah Ta'ala berfirman:

وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَةً قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾

Tafsirnya: " Sesungguhnya Kami telah menempatkan kamu sekalian di muka bumi dan Kami telah menjadikan untuk kamu semua di muka bumi itu sebagai lapangan mengusahakan kehidupan, tetapi hanya sedikit sekali kamu bersyukur". (Surah al-A'raaf: 10).

Firman Allah Ta'ala lagi:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾

Tafsirnya: "Apabila telah ditunaikan sembahyang, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah kurnia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu berjaya (dunia dan akhirat)". (Surah al-Jumu'ah: 10).

### Hadith

Terdapat banyak hadith-hadith Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam mengenai dengan galakan untuk berusaha, antaranya:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ فَيَحْتَطِبَ عَلَى ظَهْرِهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَأْتِيَ رَجُلًا فَيَسْأَلُهُ أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ. (رواه البخاري).

Mafhumnya: Daripada Abu Hurairah Radhiallahu 'Anhu, bahawasanya Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda: "Dan demi diriku berada di tanganNya (kekuasaan Allah), sesungguhnya seseorang daripada kamu membawa seutas tali lalu mengikat seberkas kayu dan membawanya di atas belakangnya, ianya lebih baik baginya daripada ia meminta-minta kepada manusia, sama ada diberi atau tidak". (Riwayat al-Bukhari).

Pernah pada suatu ketika Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam ditanya:

يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الْكَسْبِ أَطْيَبُ؟ قَالَ: عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ.  
(رواه أحمد في مسنده والبيهقي في شعب الإيمان).

*Mafhumnya: "Wahai Rasulullah, pekerjaan apakah yang terbaik?" Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam menjawab: "Pekerjaan yang terbaik ialah usahanya seseorang dengan tangannya sendiri, dan setiap jual beli yang sah (baik) diberkati. (Diriwayatkan oleh Ahmad dalam Musnadnya dan Al-Baihaqi dalam Sya'bi al-Iman).*

Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda lagi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَيْرُ الْكَسْبِ كَسْبُ يَدِ الْعَامِلِ إِذَا نَصَحَ. (رواه أحمد في مسنده).

*Mafhumnya: Daripada Abu Hurairah Radhiallahu 'Anhu, daripada Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam, Baginda bersabda: "Sebaik-baik pekerjaan ialah usahanya seorang pekerja apabila ia berbuat dengan sebaik-baiknya". (Diriwayatkan oleh Ahmad dalam Musnadnya).*

Dalam hadith yang lain Baginda Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُؤْمِنَ الْمُحْتَزِفَ. (رواه الطبراني في المعجم الكبير).

*Mafhumnya: Daripada Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam, Baginda bersabda: "Sesungguhnya Allah menyukai hambaNya yang mu'min yang berusaha". (Diriwayatkan oleh at-Thabarani dalam al-Mu'jam al-Kabir).*

### Athar (Kata-Kata Sahabat)

Sayyidina Umar al-Khattab Radhiallahu 'Anhu berkata: "Jangan sekali-kali seorang di antara kamu semua itu hanya duduk-duduk saja dan tidak suka berusaha untuk mencari rezeki dan hanya berdoa: "Ya Allah, berilah hamba rezeki". Tidakkah kamu semua telah mengetahui bahawa langit itu tidak akan menurunkan hujan berupa emas dan perak".

Ibnu Mas'ud Radhiallahu 'Anhu berkata: "Saya ini benar-benar benci kalau melihat seseorang itu hanya menganggur saja, tidak berusaha untuk kepentingan dan urusan keduniaannya dan tidak pula berusaha untuk keakhiratannya"(<sup>7</sup>).

### Kata-Kata Ulama

Imam Ahmad bin Hanbal Rahimahullah Ta'ala pernah ditanya: "Bagaimanakah pendapat tuan mengenai seseorang yang hanya duduk-duduk di rumahnya atau di masjid dan ia berkata: "Saya tidak mengerjakan sesuatu usaha apa pun sehingga rezekiku akan datang nanti dengan sendirinya". Imam Ahmad menyatakan: "Orang tersebut sangat bodoh dan tidak mengerti kepada ilmu agama sama sekali. Apakah orang yang sedemikian itu tidak mendengar sabda Nabi Shallallahu 'Alaihi Wasallam:

وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمَحِي. (رواه أحمد في مسنده).

Mafhumnya: Dan (sesungguhnya Allah) telah menjadikan rezekiku terletak di bawah tombakku. **(Diriwayatkan oleh Ahmad dalam Musnadnya).**

Dan apakah orang tersebut juga tidak mengetahui sabda Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam ketika Baginda menyebutkan perihal burung mencari kehidupannya dan menyebutkan:

تَغْدُو خِمَاصاً وَتَرُوحُ بَطَاناً. (رواه الترمذي وابن ماجه).

Mafhumnya: "Berangkat pagi-pagi dengan perut dalam keadaan kosong (lapar), dan pulang petang-petang dengan perut dalam keadaan penuh (kenyang). **(Diriwayatkan oleh at-Termidzi dan Ibnu Majah).**

Jadi Nabi Shallallahu 'Alaihi Wasallam sendiri menyebutkan bahawa burung pun suka mengusahakan rezekinya.

### BERUSAHA ITU SUATU IBADAH

Seseorang itu perlu memahami dan menghayati bahawa dalam Islam bekerja dan berusaha itu termasuk ibadah yang diperintahkan oleh Allah Subhanahu Wata'ala, sepertimana firmanNya:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Tafsirnya: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka beribadah kepadaKu". **(Surah Adz-Dzaariyaat: 56).**

---

<sup>7</sup> Mohammad Abdai Rathomy, **Bimbingan Untuk Mencapai Tingkat Mu'min**, Diponegoro, Bandung, 1975, jilid 1, m.s 289.

## Pengertian Ibadah

Berbagai-bagai pendapat ulama dalam memberikan pengertian mengenai ibadah, antaranya:-

- i. Seluruh kegiatan manusia asalkan diniatkan untuk mendapatkan keredhaan Allah Subhanahu Wata'ala. Kegiatan ini hendaklah dilaksanakan menurut syara' dan syarat yang ditetapkan. Segala yang dilakukan oleh seseorang seperti; petani, doktor, jurutera, arkitek, guru, pelajar dan sebagainya semuanya dinamakan ibadah. Ibadah tidak terbatas kepada penghayatan rukun iman yang enam dan pelaksanaan rukun Islam yang lima.
- ii. Sebarang tindakan yang melambangkan perasaan merendahkan diri, patuh dan menyembah Allah Subhanahu Wata'ala dengan penuh keimanan, ketaqwaan dan keikhlasan, sama ada **ibadat khusus**, iaitu: rukun iman yang enam dan rukun Islam yang lima dan sebagainya, atau **ibadat umum**, iaitu: dalam segala aspek kehidupan manusia seperti; ekonomi, politik, sosial, pendidikan dan sebagainya.

Dengan kata lain, Islam menggalakkan umatnya bekerja dan berusaha. Keseluruhan tindakan dan amalan manusia, pekerjaan dan tugasnya yang dijalankan sehari-hari tidak dapat dipisahkan daripada aktiviti-aktiviti yang termasuk dalam istilah ibadah jika tindakan dan amalan pekerjaan itu dilaksanakan dengan ikhlas, jujur dan patuh kepada undang-undang Allah dan peraturanNya. Aktiviti dan amalan terangkum dalam kategori inilah yang diistilahkan sebagai ibadah umum iaitu ibadah yang dilakukan dalam bentuk pekerjaan yang dilakukan di kilang, di pejabat, di hospital, di rumah dan di mana sahaja ia berada dan pada bila-bila masa tanpa terikat dengan suatu jangkamasa tertentu.

## BERUSAHA ITU ADALAH JIHAD

Jihad sering disinonimkan dengan sikap umat Islam yang ekstrim dan fundamentalis, jihad bukanlah berbentuk peperangan dan penentangan semata-mata terutama bagi mereka yang jahil tentang jihad. Jihad tidak harus dikelirukan dengan "*Holy War*" kerana ianya merujuk kepada peperangan oleh salibi-salibi "*crusaders*" Kristian dalam zaman pertengahan.

Berusaha dan bekerja yang bermatlamatkan kebaikan pada pandangan syara', juga dikatakan berjihad di jalan Allah, kerana kalimah jihad diistilahkan secara umum kepada setiap usaha yang memerlukan curahan daya dan tenaga kekuatan demi untuk mencapai matlamat dan cita-cita mulia dan ideal, iaitu matlamat dan cita-cita Islam, keampunan Allah, keredhaanNya dan rahmatNya.

Pada suatu ketika Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam sedang duduk-duduk dengan para sahabat, tiba-tiba tampaklah di sana seorang yang masih muda yang amat kuat dan perkasa tubuhnya. Ia pagi-pagi itu telah bekerja dengan penuh tekun dan bersemangat. Para sahabat lalu berkata: "*Kasihlah sekali orang ini, andaikata kemudahan serta kekuatannya itu digunakan untuk sabilillah, alangkah baiknya*". Demi mendengar ucapan salah seorang sahabat Baginda, Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam lalu bersabda:

إِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى وَلَدِهِ صِغَارًا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى أَبَوَيْنِ شَيْخَيْنِ كَبِيرَيْنِ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى نَفْسِهِ يُعِفُّهَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَرَجَ رِيَاءً وَمُفَاخَرَةً فَهُوَ فِي سَبِيلِ الشَّيْطَانِ. (رواه الطبراني).

*Maafumnya: "Jika seorang itu keluar bekerja untuk mencari nafkah menyara anaknya yang kecil, maka bererti dia berjihad di jalan Allah, jika seorang itu keluar bekerja untuk mencari nafkah menyara kedua orang tuanya, maka bererti dia berjihad di jalan Allah, jika seorang itu keluar bekerja untuk menjaga kehormatan dirinya, maka bererti dia berjihad di jalan Allah, dan jika seorang itu keluar bekerja untuk riya' (menunjuk-nunjuk) dan bermegah diri, maka bererti dia berada di jalan syaitan. (Riwayat at-Thabarani).*

Ulama meluaskan maksud jihad kepada perjuangan menaikkan martabat umat Islam dalam bidang akademik, ekonomi, sosial, politik dan sebagainya. Dr. Yusof Qardhawi menyebutkan: *Jihad masa kini semakin luas, seperti penyebaran ilmu, mendirikan pusat-pusat kegiatan Islam, memelihara aqidah dan sebagainya. Umat Islam mesti malah wajib memahami dan menghayati ajaran Islam yang sebenar dan memberikan contoh terbaik kepada umat dan bangsa yang lain*<sup>(8)</sup>.

---

<sup>8</sup> Walau bagaimana luasnya perspektif Islam terhadap jihad, namun pentafsiran jihad tentang berperangan melawan musuh tidak boleh dipinggirkan dengan begitu sahaja, terutama dalam konsep membina kekuatan persenjataan dan ketenteraan yang maju dan canggih kerana ianya juga satu tuntutan agama dalam mempertahankan kesucian Islam. Firman Allah Subhanahu Wata'ala dalam Surah al-Anfal, ayat 60:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾

*Tafsirnya: "Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambah untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya.*

## BIDANG-BIDANG KEUSAHAWANA DALAM AL-QUR'AN

Di dalam al-Qur'an banyak ayat-ayat yang menyebutkan mengenai bidang-bidang keusahawanan, antaranya:

### 1. Perniagaan

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ  
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

Tafsirnya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesama kamu dengan jalan yang bathil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu". (Surah an-Nisa': 29).

### 2. Menternak Binatang

وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾ وَهُمْ فِيهَا مَتَاعٌ وَمَشَارِبٌ أَفَلَا  
يَشْكُرُونَ ﴿٧٣﴾

Tafsirnya: "Dan Kami tundukkan binatang-binatang itu untuk mereka, maka sebahagiannya menjadi tunggangan mereka dan sebahagiannya mereka makan. Dan mereka memperoleh padanya manfaat-manfaat dan minuman. Maka mengapakah mereka tidak bersyukur?" (Surah Yaasin: 72 & 73).

### 3. Bercucuk Tanam

وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ ﴿٣٤﴾ لِيَأْكُلُوا  
مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٥﴾

Tafsirnya: "Dan Kami jadikan padanya kebun-kebun kurma dan anggur dan Kami pancarkan padanya beberapa mata air. Supaya mereka dapat makan dari buahnya, dan dari apa yang diusahakan oleh tangan mereka. Maka mengapakah mereka tidak bersyukur?" (Surah Yaasin: 34 & 35).

### 4. Pertukangan

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا ۚ يَجِبَالٌ ءَوِي ۚ مَعَهُ وَالطَّيْرُ ۚ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ  
﴿١١﴾ أَنْ أَعْمَلَ سَبِغَاتٍ وَقَدِّرَ فِي السَّرْدِ ۚ وَاعْمَلُوا صَالِحًا ۚ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ  
بَصِيرٌ ﴿١٢﴾

Tafsirnya: "Dan sesungguhnya telah Kami berikan kepada Daud kurnia dari Kami. (Kami berfirman): "Hai gunung-gunung dan burung-burung, bertasbihlah berulang-ulang bersama Daud", dan Kami telah melunakkan besi untuknya. (Iaitu) buatlah baju besi yang besar-besar dan ukurlah anyamannya; dan kerjakanlah amalan yang saleh. Sesungguhnya Aku melihat apa yang kamu kerjakan." (Surah Saba': 10 & 11).

## 5. Perikanan

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾

Tafsirnya: "Dan Dia-lah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu) agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat bahtera berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari kurnia-Nya, dan supaya kamu bersyukur." (Surah an-Nahl: 14).

## 6. Perkapalan

وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا وَلَا تَخْطُبِنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ ﴿٣٧﴾ وَيَصْنَعِ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴿٣٨﴾

Tafsirnya: "Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang yang zalim itu; sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan. Dan mulailah Nuh membuat bahtera. Dan setiap kali pemimpin kaumnya berjalan melewati Nuh, mereka mengejeknya. Berkatalah Nuh: "Jika kamu mengejek kami, maka sesungguhnya kami (pun) mengejekmu sebagaimana kamu sekalian mengejek (kami)." (Surah Huud: 37 & 38).

## PERNIAGAAN DALAM ISLAM

Perniagaan diertikan secara ringkasnya ialah: *saling bertukar manfaat*. Secara umumnya perniagaan bertujuan mendapatkan manfaat atau keuntungan dengan menggunakan modal, sama ada berbentuk harta alih atau pun tidak alih, atau menggunakan kepakaran, kemahiran dan tenaga dalam bentuk perkhidmatan atau usaha.



Pada masa ini, kegiatan perniagaan telah menjadi luas di mana matlamatnya satu, iaitu untuk mendapat keuntungan, manfaat atau pertambahan modal.<sup>(9)</sup>

Perniagaan dari kaca mata Islam adalah satu usaha yang sangat-sangat didorongkan dan digalakkan kerana ia merupakan sumber rezeki yang paling besar, iaitu sembilan puluh peratus dari rezeki.

Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda:

عَلَيْكُمْ بِالتَّجَارَةِ فَإِنَّ فِيهَا تِسْعَةَ أَعْشَارِ الرِّزْقِ.

*Mafhumnya: "Didorongkan ke atas kamu perniagaan kerana di dalamnya adalah Sembilan per sepuluh dari rezeki".*

Perniagaan juga adalah termasuk dalam aktiviti amalan soleh. Al-Qur'an sendiri menamakan menuntut atau mencari rezeki dengan jalan perniagaan itu sebagai mencari sebahagian daripada kurnia Allah.

Firman Allah Ta'ala:

يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ

*Tafsirnya: "Mereka mencari sebahagian kurnia Allah". (Surah al-Muzzammil: 20).*

### Hikmah Diharuskan Perniagaan

Islam mensyari'atkan perniagaan, dan ia dianggap sebagai usaha positif manusia dalam pemakmuran alam.

Firman Allah Subhanahu Wata'ala:

هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا

*Tafsirnya: "Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya." (Surah Huud: 61).*

Di sini bolehlah disebutkan beberapa hikmah disyari'atkan perniagaan itu, antaranya:

1. Telah menjadi tabiat semulajadi manusia yang memerlukan tukar menukar faedah harta di antara sesama manusia, sama ada menerusi jualbeli, sewa, upah dan sebagainya.
2. Dengan adanya peraturan perniagaan, akan wujudlah satu sistem pemilikan harta secara sah, teratur dan adil.
3. Dengan adanya peraturan perniagaan juga, terhindarlah kejadian jenayah rompakan, penipuan dan sebagainya.

---

<sup>9</sup>Awang Othman, Prof. Dr. Haji Mahmud Saedon, **Konsep Perniagaan Dalam Islam**, cetakan pertama, 2002, Universiti Brunei Darussalam, m.s 11.

4. Dengan perniagaan boleh mengajak manusia supaya hidup bersatu padu, tolong menolong dan hidup berperaturan.

### SIKAP DAN PERHATIAN USAHAWAN TERHADAP AGAMA

Setiap usahawan Islam hendaklah memberikan perhatian dan kecenderungan terhadap agamanya, jangan sekali-kali ia membelakangi agama dalam aktiviti perusahaannya. Semua ini dapat disempurnakan dengan menjaga dan meneliti benar-benar tujuh perkara ini, sebagaimana di bawah ini:

1. Memiliki niat yang baik dalam permulaan membuka perusahaannya.
2. Dalam menjalankan aktiviti perusahaannya haruslah dimaksudkan untuk melakukan suatu kewajiban yang tergolong dalam pengertian fardhu kifayah.
3. Aktiviti perusahaan dan kerjanya janganlah sampai menyebabkan hatinya terpedaya oleh pasaran keduniaan dan melalaikan pasaran keakhiratan.

Allah Subhanahu Wata'ala berfirman:

رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ  
يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴿٣٧﴾ لِيَجْزِيَ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا  
عَمِلُوا وَيَزِيدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٨﴾

*Tafsirnya: "Laki-laki yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pula) oleh jual beli dari mengingati Allah, dan (dari) mendirikan sembahyang, dan (dari) mengeluarkan zakat. Mereka takut kepada suatu hari yang (di hari itu) hati dan penglihatan menjadi goncang. (Mereka mengerjakan yang demikian itu) supaya Allah memberi balasan kepada mereka (dengan balasan) yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan, dan supaya Allah menambah kurniaNya kepada mereka. Dan Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendakiNya tanpa batas". (Surah An-Nur: 37 – 38).*

4. Seseorang usahawan itu jangan hanya merasa cukup dengan melakukan apa-apa yang telah disebutkan sebelum ini saja, tetapi hendaklah selalu juga berzikir kepada Allah Subhanahu Wata'ala.

Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam mengajar umatnya untuk membaca zikir ketika hendak memasuki pasar dagangan. Zikirnya berbunyi:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ  
حَيٌّ لَا يَمُوتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.  
كَتَبَ اللَّهُ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ حَسَنَةٍ وَمَحَا عَنْهُ أَلْفَ أَلْفِ سَيِّئَةٍ وَرَفَعَ لَهُ أَلْفَ أَلْفِ  
دَرَجَةٍ. (رواه الترمذي).

*Mafrumnya: "Ditulisakan Allah baginya sejuta kebaikan, dihapuskan darinya  
sejuta keburukan dan diangkat untuknya sejuta darjat. (Riwayat at-Termidzi).*

5. Seseorang usahawan itu jangan terlalu tamak dalam mencari harta.
6. Seseorang usahawan bukan hanya menghindari segala perkara yang haram, tetapi hendaklah juga memelihara dari perkara-perkara yang syubhat.
7. Sentiasa mengadakan penelitian dalam segala urusan muamalatnya dengan setiap orang yang berhubungan dengannya.<sup>(10)</sup>

## MARTABAT TINGGI USAHAWAN

Menjadikan keusahawanan sebagai menunaikan kewajipan agama bererti ia adalah merupakan ibadah kepada Allah dan melaksanakan sunnah Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam<sup>(11)</sup> serta perjalanan para sahabat. Ini tidak akan tercapai melainkan jika ia dilaksanakan dengan niat yang soleh dan amalan perusahaan itu hendaklah berakhlak mulia di dalam urusan perusahaan seperti yang telah diberikan teladan oleh Baginda Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam.

Para usahawan Islam yang jujur, amanah dan berakhlak mulia di dalam menjalankan urusan perusahaannya akan diberikan ganjaran yang besar, dimuliakan oleh Allah Subhanahu Wata'ala dan mempunyai martabat yang tinggi di sisiNya.

---

<sup>10</sup>Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (505H), **Ihya Ulumiddin**, Dar al-Kutub al-'Ilmiah, Beirut, jilid 2, m.s 94. Al-Qasimi ad-Dimasyqi, Muhammad Jamaluddin, **Mau'izhah Al-Mu'minin Min Ihya Ulumiddin**, terjemahannya **Bimbingan Untuk Mencapai Tingkat Mu'min**, oleh Mohammad Abdai Rathomy, jilid 1, m.s 312.

<sup>11</sup>Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam dari keluarga Bani Hasyim Kabilah Quraisy, penduduk asal Mekah, tidak ketinggalan di dalam bidang perniagaan ini. Baginda pernah ke Syam berniaga bersama bapa saudara Baginda, Abu Thalib walau pun umur Baginda masih muda, kira-kira 12 tahun. Dalam kalangan masyarakat peniaga di Mekah dan luar, Nabi Muhammad dikenal sebagai peniaga yang professional. Baginda menjalankan perniagaan ke negara-negara jiran seperti Syria, Yaman dan Bahrain. Tulisan-tulisan sejarah banyak menyebutkan tentang Baginda mengendalikan perniagaan ke Yaman, khususnya setelah mendirikan rumahtangga dengan Saidatuna Kahdijah al-Kubra Radhiallahu 'Anha.

Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda:

إِنَّ التُّجَّارَ يُعْتَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فُجَّارًا إِلَّا مَنْ اتَّقَى اللَّهَ وَبَرَّ وَصَدَقَ. (رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم).

*Mafhumnya: "Sesungguhnya para peniaga akan dibangkitkan pada hari Kiamat dalam keadaan berdosa, melainkan bagi orang yang bertaqwa kepada Allah, membuat kebajikan dan bercakap benar". (Riwayat at-Termidzi, Ibnu Majah, Ibnu Hibban dan al-Hakim).*

Sabda Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam lagi:

التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الْأَمِينُ مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ. (رواه الترمذي).

*Mafhumnya: "Peniaga yang benar lagi amanah akan dikumpulkan bersama-sama para nabi dan orang-orang yang benar serta para syuhada". (Riwayat at-Termidzi).*

Seorang usahawan Islam yang memiliki ilmu pengetahuan, kebolehan, kemampuan, kepakaran, kecekapan dan kekuatan adalah menjadi tanggung jawabnya untuk memenuhi kewajipan fardhu kifayah di kalangan umat Islam, ia haruslah menggunakan apa jua yang dimilikinya demi kepentingan masyarakatnya untuk membantu memenuhi keperluan manusia yang sentiasa berhajat kepada sesuatu keperluan di dunia ini tetapi tidak berupaya untuk memenuhinya secara persendirian.

Perinsip perniagaan atau perusahaan di dalam Islam adalah untuk kesejahteraan manusia seluruhnya, bukan manusia untuk perniagaan atau perusahaan. Ia tidak menjadi "hamba" perniagaan atau perusahaan, tetapi ia menjadikan alat untuk mencari keredhaan Allah Subhanahu Wata'ala.

Usahawan Islam sentiasa menampilkan diri mereka sebagai insan yang berkemampuan untuk memberi dan menerima kasih sayang, bersikap jujur, amanah, bertanggungjawab, bijaksana dan belas kasihan, di samping bersedia memberikan sumbangan kepada masyarakat.

Firman Allah Ta'ala:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٦﴾

*Tafsirnya: "Bagi orang-orang yang berusaha menjadikan amalannya baik, dikurniakan segala kebaikan serta satu tambahan yang mulia. Dan air muka mereka pula (berseri-seri) tidak diliputi oleh sebarang kekeruhan dan tidak (pula) kehinaan. Mereka itulah penghuni Syurga, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. (Surah Yunus: 26).*

## AKIBAT JIKA UMAT ISLAM TIDAK MELIBATKAN DIRI DALAM KEUSAHAWANAN

Dikeluarkan oleh al-Imam ad-Dailami daripada Ibnu Abbas Radhiallahu 'Anhuma, Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda yang mafhumnya: *"Aku berwasiat kepada kamu supaya berlaku baik terhadap ahli perniagaan kerana mereka adalah orang tengah di antara ufuk timur dan barat dan pemegang amanah Allah di atas muka bumi"*.

Diriwayatkan bahawa al-Imam Malik telah berkata bahawa Sayyidina Umar al-Khattab Radhiallahu 'Anhu telah berkata: *"Hendaklah kamu berniaga supaya bangsa bukan Arab tidak akan melontarkan kamu dalam fitnah yang berkaitan dengan hal ehwal dunia kamu"*.

Telah diriwayatkan bahawa Sayyidina Umar al-Khattab Radhiallahu 'Anhu suatu masa telah berkata bahawa kebanyakan orang yang melibatkan diri dalam perniagaan adalah orang luar dan orang-orang kebanyakan. Keadaan ini telah menyedihkan beliau. Apabila beliau berada di kalangan para sahabatnya, beliau telah berkata sebagaimana kata-kata di atas.

Beberapa orang telah bertanya kepadanya: *"Tetapi tuan, Allah telah menewaskan untuk kita banyak negara dan harta-harta rampasan telah sampai di tangan kita dengan banyaknya. Ini menyebabkan kita tidak perlu lagi berniaga untuk memenuhi keperluan kita"*.

Sayyidina Umar al-Khattab Radhiallahu 'Anhu menjawab: *"Jika kamu ingin melakukannya dan meninggalkan perniagaan sebagai satu tanggungjawab, kamu akan mendapati bahawa kaum lelaki kamu akan memerlukan kaum lelaki mereka dan kaum wanita kamu pula akan memerlukan kaum wanita mereka"*.

Al-Allamah Abdul Hay Kattani Rahimahullahu Ta'ala telah berkata: *"Kata-kata Sayyidina Umar al-Khattab Radhiallahu 'Anhu mengenai keadaan umat ini berkaitan dengan masa depan mereka telah dibuktikan kebenarannya. Oleh itu, apabila kaum muslimin meninggalkan perniagaan yang berdasarkan syari'at dan meninggalkan kerja dalam bidang perniagaan dan perdagangan, orang lain akan mengambil alihnya lalu mereka menguasai semua bidang perniagaan tersebut sehingga sampai di satu peringkat di mana keseluruhan umat akan memerlukan antara satu sama lain dari perkara yang kurang penting hingga yang terpenting (bergantung kepada orang-orang kafir dalam setiap keperluan mereka)"*.<sup>(12)</sup>

---

<sup>12</sup> Al-Kandahlawi, Syekh Muhammad Zakaria, **Kelebihan Perniagaan Dan Pencarian Nafkah Hidup Dalam Islam**, (terjemahan), m.s 80 – 81. Dinukilkan dari **Peranan Dan Sumbangan Islam Dalam Menangani Masalah Kegawatan Ekonomi**, Dato Seri Setia Awang Haji Metussin bin Haji Baki, cetakan pertama, Pusat Da'wah Islamiah, Kementerian Hal Ehwal Ugama, Negara Brunei Darussalam, 1425H / 2004M, m.s 49 – 50.

## PENUTUP

Keusahawanan dengan berbagai bidangnya adalah perkara penting dalam pembangunan ekonomi kerana ia merupakan wasilah yang boleh memperkuat punca-punca ekonomi, dan boleh mengembeling tenaga ke arah kehidupan yang baik. Ia dianggap oleh Islam sebagai usaha positif manusia dalam pemakmuran alam. Menunaikan tugas memakmurkan alam adalah tugas-tugas suci dan segala amalan ke arahnya dengan cara-cara yang diizinkan syara' merupakan amal soleh.

Oleh itu, sikap negatif terhadap kegiatan ekonomi dan pembangunan alam merupakan sikap yang tidak diingini Islam.

Diharapkan institusi pengajian tinggi dan institusi kewangan Islam hendaklah berganding bahu dan bekerjasama membuat penyelidikan dalam menghasilkan produk-produk dan instrumen-instrumen Islam yang canggih bagi menghadapi saingan produk yang bukan Islamik dan mengeluarkan hukum-hukum (fatwa) mengenai ekonomi Islam. Institusi pengajian tinggi wajarlah menyediakan berbagai-bagai program latihan dalam bidang professional mengenai ekonomi Islam sehingga melahirkan orang-orang Islam yang pakar dalam bidang keusahawanan termasuklah juga perbankan, insuran Islam (takaful), akaun dan sebagainya.\*\*\*

والله ولي التوفيق

## BIBLIOGRAFI

- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (505H), ***Ihya Ulumiddin***, (t.t), Dar al-Kutub al-'Ilmiah, Beirut.
- Kamus Dewan***, (2002), edisi ketiga, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur.
- Haji Mahmud Saedon bin Awang Othman, ***Konsep Perniagaan Dalam Islam***, cetakan pertama, 2002, Universiti Brunei Darussalam.
- Awang Haji Metussin bin Haji Baki, ***Peranan Dan Sumbangan Islam Dalam Menangani Masalah Kegawatan Ekonomi***, (2004), cetakan pertama, Pusat Da'wah Islamiah, Kementerian Hal Ehwal Ugama, Negara Brunei Darussalam.
- Mohammad Abdai Rathomy, ***Bimbingan Untuk Mencapai Tingkat Mu'min***, (1975), Diponegoro, Bandung.

# **PERANAN KOLEJ UNIVERSITI PERGURUAN UGAMA SERI BEGAWAN MEMARTABATKAN PENGAJIAN KITAB TURATH MELAYU NEGARA BRUNEI DARUSSALAM**

Oleh:

**Hajah Zaliha Binti Haji Ibrahim**

*Pusat Ilmu Teras  
Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan  
Negara Brunei Darussalam*

## **Abstrak**

*Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan (KUPU SB) adalah salah sebuah institusi pengajian tinggi di Brunei Darussalam yang menawarkan kursus-kursus Kitab Turath Melayu dalam program Sarjana Muda Perguruan Ugama dan Diploma Tertinggi Perguruan Ugama. Usaha memartabatkan Pengajian Kitab Turath (PKT) Melayu dalam pengajaran dan pembelajaran adalah bertujuan untuk memantapkan pengetahuan dan kemahiran pelajar KUPU SB. Berbekalkan pengetahuan, kemahiran dan penerapan nilai murni dalam pengajaran dan pembelajaran, pelajar KUPU SB diharap dapat memanfaatkan pengetahuan yang diperolehi dari pengajian kitab turath sebagai panduan dan pedoman calon guru ugama. Kajian kuantitatif melalui pengedaran borang soal selidik telah dijalankan ke atas 26 orang pelajar Sarjana Muda Perguruan Ugama Usuluddin dan 39 orang pelajar Sarjana Muda Perguruan Ugama Syariah tahun akhir 2014. Jumlah keseluruhan responden adalah seramai 65 orang pelajar sahaja. Objektif kajian ialah untuk mengenalpasti kesesuaian PKT yang ditawarkan kepada pelajar KUPU SB dan ingin mengetahui sejauh mana PKT dapat memberikan kesan positif dalam ibadat dan pengajaran-pembelajaran mereka. Kajian ini juga ingin mengongsi-sama peranan dan tanggung jawab KUPU SB dalam menyegar-bugar pengajian tradisi di institusi pengajian tinggi. Hasil kajian mendapati bahawa PKT yang dipelajari telah mengaspirasikan motivasi tinggi bagi membantu keber-kesan dalam kualiti pengajaran dan pembelajaran. Ia juga mendorong peningkatan kegiatan ibadat dan amalan kerohanian pelajar semakin bertambah. Selanjutnya dapat membentuk produk guru yang mantap pengetahuannya, kukuh imannya, kuat ibadatnya dan mulia budi pekertinya.*

Kata kunci: *Memartabatkan, Pengajian Kitab Turath Melayu*



## 1. PENDAHULUAN

Pengajian Kitab Turath di KUPU SB, Brunei Darussalam merupakan suatu keunikan yang dimanifestasikan kepada pelajar dan bakal guru agama. Keprihatinan dalam memartabatkan tulisan jawi dan kitab turath adalah "niche" KUPU SB. Sebagai calon guru agama, pelajar KUPU SB perlu diperlengkapkan dengan ilmu pengetahuan agama yang mantap di samping mendalami ilmu-ilmu Pendidikan Islam. Justeru itu, ianya sangat berguna dan penting diperkenalkan bagi meningkatkan kualiti pengajaran dan pembelajaran. Ini berdasarkan kepada matlamat KUPU SB iaitu "melahirkan sumber tenaga manusia sebagai hamba dan khalifah Allah yang berwibawa dalam pendidikan perguruan Islam, untuk membentuk masyarakat dan bangsa yang berilmu, beramal dan bertaqwa menurut ajaran ahli Sunnah wal Jamaah bermazhab Syafi'e serta mendokong kedudukan agama Islam sebagai agama rasmi negara dan konsep negara Melayu Islam Beraja".

Dari itu, kertaskerja ini akan membincangkan serba sedikit pandangan dan cadangan 65 orang responden; pelajar KUPU SB yang terdiri daripada seramai 26 orang pelajar Sarjana Muda Perguruan Agama Usuluddin dan 39 orang pelajar Sarjana Muda Perguruan Agama Syariah; 21 orang pelajar lelaki dan 44 orang pelajar perempuan. Dari itu, satu set borang soal selidik telah direka dan diedarkan kepada pelajar tahun akhir sesi 2014-2015 bagi mengenalpasti kesesuaian PKT yang ditawarkan kepada pelajar KUPU SB dan ingin mengetahui sejauh mana PKT dapat memberikan kesan positif dalam ibadat dan pengajaran-pembelajaran mereka.

## 2. LATARBELAKANG

Pengajian Kitab Turath Melayu adalah salah satu kursus yang ditawarkan oleh Pusat Ilmu Teras, KUPU SB. Ia adalah kursus teras yang diwajibkan kepada pelajar mengambilnya sama ada peringkat diploma, sarjana muda dan sarjana. Pembelajaran Kitab Turath adalah amalan pengajian secara tradisi iaitu secara berhalaqah dan menadah kitab.

Kitab-kitab Turath yang digunakan merangkumi bidang Akidah, Fiqh, Akhlak dan Tasawwuf. Kitab-kitab yang digunakan dalam PKT ialah Kitab Penawar Bagi Hati, Minhaj al-Abidin, Hidayah al-Salikin, al-Durr al-Thamin, Tanbih al-Ghafilin, Munyah al-Musalli, Idhah al-Bab li Murid al-Nikah bi al-Sawab, Matla'al-Badrain, Furu' al-Masail, Aqidah al-Najin dan Matn al-Jauharah. Pembelajaran kitab-kitab Turath ini telah merintis jalan untuk mengembalikan dan menghidupkan semula tradisi mempelajari kitab turath dalam kalangan bakal guru dan pelajar Kolej Universiti Perguruan Agama Seri Begawan.

Kursus-kursus Kitab Turath Melayu versi tulisan jawi tersebut telah diperkenalkan sejak penubuhan KUPU SB pada tahun 2007 dan mempunyai satu mata kredit dalam pengajian semester. Di mana pelajar KUPU SB dikehendaki mempelajari kitab turath bermula pada tahun satu (1) hingga tahun tiga (3), ia adalah merupakan salah satu kursus teras yang wajib dipelajari oleh pelajar KUPU SB. Walaupun keterbatasan waktu yang diperuntukkan dalam pembelajaran Kitab Turath, ternyata ia telah menampakkan suatu impak positif dalam pengajaran dan pembelajaran. Sekali gus mempengaruhi akan peningkatan dan kefahaman ibadat dan amal salih.

Pada tahun 2011, Pusat Ilmu Teras, KUPU SB telah menawarkan Pengajian Kitab Turath bagi orang awam. Di antara objektifnya ialah bertujuan untuk menyedarkan masyarakat awam tentang khazanah yang amat bernilai seterusnya melahirkan kecintaan untuk memelihara dan menyuburkannya. Pengajian ini bertujuan memberi kemahiran kepada guru-guru ugama dan peserta kursus untuk mentelaah kitab-kitab turath dan dapat mengambil faedah daripadanya. Dalam pengajian ini, lima (5) buah buku dijadikan sebagai bahan bacaan utama iaitu; Kitab Matla'al-Badrain, Tanbih al-Ghafilin, Taj al-'Urus, Hidayah al-Salikin dan Bidayah al-Kifayah. Kitab-kitab yang diajarkan ini meliputi rangkuman ilmu Aqidah, Fiqh, Akhlak dan Tasawwuf.

Kepentingan Pengajian Kitab Turath bagi orang awam ini diperkenalkan untuk menghidupkan semula tradisi pengajian secara berhalaqah dan menadah kitab dengan membuka ruang dan peluang kepada ahli akademik, pelajar dan masyarakat awam. Ia dijalankan pada setiap hari Jumaat dan Ahad selama 12 minggu pada setiap semester. Pengajian Kitab Turath adalah salah satu sumbangan Khidmat Masyarakat KUPU SB dari aspek pendidikan dan pembudayaan majlis ilmu kepada orang awam.

Program ini juga bertujuan mengembalikan peranan ulama sebagai tempat rujukan utama dalam membincangkan segala permasalahan ibadat dan isu semasa bagi mencapai keberkatan di dunia dan juga akhirat. Dalam pengajian ini juga, para pensyarah dapat menjelaskan kemurnian pandangan dan prinsip Ahli Sunnah Wa al- Jamaah dalam soal Akidah, Ibadat, Akhlak dan Tasawwuf. Pengajian ini diharapkan dapat membina masyarakat awam yang memahami dan menguasai prinsip-prinsip ilmu dalam Islam secara benar dan mudah mempraktikkannya dalam kehidupan harian.

### **3. KEPENTINGAN KAJIAN**

Adapun kepentingan kajian ini dijalankan bagi menjunjung Titah KDYMM Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Muizaddin wad Daulah ibni

al-Marhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Khairi Waddien, Canselor KUPU SB di Majilis Konvokesyen Ketiga KUPU SB pada 26 Muharram 1435 bersamaan 30 November 2013.

*"Beta gembira difahamkan bahawa tulisan Jawi dan Kitab-kitab Turath Islam telah dikembangkan dengan baiknya di KUPU SB. Di samping ia ditawarkan dalam program-program akademik di KUPU SB, ia juga ditawarkan sebagai program pengajian khas bagi orang awam. Program ini dikenali sebagai Pengajian Kitab Turath Islam dalam Bahasa Melayu.*

*Beta berpendapat tulisan Jawi dan Pengajian Kitab Turath ini adalah perlu dipertahankan bahkan mustahak diperkasakan, kerana Jawi adalah merupakan identiti bangsa, sementara pengajian Kitab Turath pula adalah merupakan warisan ilmu Islam yang sangat berharga.*

*Ke arah itu, sesuai dengan keunikan KUPU SB sebagai peneraju pendidikan Islam, maka beta melihat KUPU SB adalah institusi yang paling sesuai untuk menawarkan atau mengendalikan program-program akademik di bidang tulisan Jawi dan Kitab Turath sebagai sifatnya tunggal kecemerlangan Islam di negara ini."*

Pengajian Kitab Turath telah menarik perhatian yang tinggi dan padu dari KDYMM Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam dalam Majlis Konvokesyen Ketiga KUPU SB pada tahun 2013. Ia memberi kekuatan dan aspirasi kepada KUPU SB untuk terus mempergiatkan PKT bukan setakat dalam kalangan pelajar KUPU SB semata dan akan disebarluaskan kepada masyarakat awam umumnya. Jika usaha ini tidak diambil perhatian, kita khuatir, ianya akan pupus ditelan dek zaman, tenggelam akibat arus kemajuan teknologi canggih di era globalisasi.

Dari itu, usaha memartabatkan kitab-kitab Turath akan melahirkan golongan intelektual faqih dan faham ilmu ugama berkebolehan mendidik umat dalam meneruskan syiar Islam. Generasi tafaqquh fi al-Din perlu kukuh dan mantap dalam ilmu, iman dan amal bagi memenuhi keperluan fardhu Ain dan fardhu Kifayah sebagaimana yang dijelaskan surah al-Taubah ayat 122:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

Tafsirnya:

*"dan tidaklah (betul dan elok) orang-orang yang beriman keluar semuanya (pergi berperang); oleh itu, hendaklah keluar sebahagian sahaja dari tiap- tiap puak di antara*

*mereka, supaya orang-orang (yang tinggal) itu **mempelajari secara mendalam ilmu yang dituntut di dalam ugama, dan supaya mereka dapat mengajar kaumnya** (yang keluar berjuang) apabila orang-orang itu kembali kepada mereka; Mudah-mudahan mereka dapat berjaga-jaga (dari melakukan larangan Allah).*

#### **4. HASIL DAPATAN**

##### **4.1. Latar belakang responden**

Kajian mengenai “**Peranan Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan Memartabatkan Pengajian Kitab Turath Melayu Negara Brunei Darussalam**” dijalankan kepada responden terdiri daripada seramai 26 orang pelajar Sarjana Muda Perguruan Ugama Usuluddin, dan 39 orang Sarjana Muda Perguruan Ugama Syariah, KUPU SB. Mereka adalah seramai 21 orang pelajar lelaki dan 44 orang pelajar perempuan. Responden berusia di sekitar 22-40 tahun.

Borang soal selidik yang mengandungi 12 soalan; empat (4) soalan mengenai latar belakang responden dan lapan (8) soalan yang dikemukakan secara deskriptif telah diagihkan kepada pelajar-pelajar berkenaan. Para responden telah pun memberikan kerjasama dan menghuraikan pandangan mereka terhadap PKT.

##### **4.2. Pandangan responden mengenai Pengajian Kitab Turath:**

Segala pandangan dan cadangan para responden mengenai Pengajian Kitab Turath dinyatakan di bawah ini:

###### **i. Dari aspek kesesuaian pengajian kitab Turath di KUPU SB**

Pengajian Kitab Turath sangat sesuai diperkenalkan di KUPU SB kerana ianya meliputi aspek pengetahuan Islam. Kitab Turath yang dipelajari merangkumi ilmu yang berkaitan dengan Akidah, Syariah, Akhlak dan Tasawwuf. Menurut responden mempelajari Kitab Turath dapat meningkatkan pengetahuan, menjana pemikiran dan memotivasikan pelajar untuk mendalami ilmu Islam. Kandungan Kitab Turath dapat memberi beberapa pengajaran dan pedoman dalam menjalani kehidupan harian. Ia sangat berguna dan dapat mengembang-luaskan ilmu dalam mempertingkatkan profesional keguruan. Ia sangat sesuai dipelajari kerana dapat mengenali dan menerokai buku-buku khazanah lama untuk dikaji dan ternyata menguji minda pelajar untuk memahaminya. Ia juga memberikan satu pengalaman baru kepada pelajar dan memperolehi pengetahuan yang berguna. Ia relevan dan patut diajarkan kepada pelajar KUPU SB kerana dengan mengetahui hasil karya dan amalan harian cendekiawan terdahulu dapat dijadikan panduan dan pedoman. Kitab Turath juga dapat membentuk pelajar berakhlak mulia menjadi penyumbang kepada kemajuan negara.

ii. **Menyentuh mengenai pengalaman pelajar KUPU SB belajar Kitab Turath:**

Mempelajari Kitab Turath suatu pengalaman baru bagi pelajar dan membuka minda mereka serta dapat mendalami isi kandungan kitab-kitab turath. Sebelum ini, para pelajar tidak pernah mendengar dan membaca kitab-kitab Turath. Pada mulanya, mereka menghadapi kesukaran memahami Kitab Turath kerana ia terjemahan dari Bahasa Arab dan ter-dapat banyak perkataan yang yang sukar difahami. Namun hasil bimbingan pensyarah berpengalaman, mempelajarinya menjadi seronok dan menyerap ke jiwa. Ia mencabar minda untuk memahami teks kitab yang bahasanya berbunga-bunga. Walau bagaimanapun, ia juga menarik perhatian pelajar dan beroleh inspirasi daripada para ilmuwan. Meningkatkan ilmu pengetahuan agama dan memberikan pengajaran. Ia juga mengajar (memberi pendedahan) kepada pelajar cara untuk menghuraikan data-data dan pengetahuan dengan terperinci serta boleh membantu mereka apabila mengajar di sekolah nanti.

Melalui Kitab Turath, responden dapat mempertingkatkan kefahaman ilmu agama melalui pensyarah yang pakar dalam Kitab Turath. Isi kandungannya yang menarik dan sangat berguna serta memberi faedah untuk kehidupan duniawi dan ukhrawi. Mereka meminatinya kerana penggunaan bahasa yang unik. Ia juga dapat mendidik jiwa dan syakhsiyah untuk menjadi individu yang lebih baik. Selanjutnya, pelajar dapat memperbetulkan cara menunaikan solat dengan benar kerana memperolehi ilmu baru yang bernilai. Mempelajari Kitab Turath sangat bermanfaat dalam mendekatkan diri kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala.

iii. **Sejauhmana kefahaman dan kesan belajar Kitab Turath dapat diaplikasi dalam pengajaran-pembelajaran:**

Melalui Pengajian Kitab Turath, para responden dapat mendalami pengetahuan agama Islam secara terperinci. Ia memberi manfaat dan meningkatkan ilmu. Bahasa Kitab Turath yang mendalam, menghadapi kesukaran untuk faham pada mulanya, tetapi memberi kesedaran dan penambahan ilmu serta memberi keinsafan kerana menyentuh balasan-balasan Allah pada hari akhirat. Ia boleh dijadikan bahan dan panduan untuk mengajar nanti.

Pengajian Kitab Turath sangat berkesan dan dapat diaplikasi dalam pengajaran dan pembelajaran. Kitab Turath menekankan nilai-nilai rohani dan akhlak, menyuntik semangat kerohanian dan mental serta memberikan kesedaran dalam beribadat. Kitab Turath menjadi sumber rujukan dalam pengajaran dan pembelajaran, di mana didapati sebahagian daripada perisian Kitab Turath tidak terdapat dalam buku teks lain. Ia juga bermanfaat dan mengandungi pengetahuan yang lebih mendalam dan luas

terutama mengenai ibadat solat. Kitab Turath mengandungi contoh gambaran syurga dan neraka, mengisahkan cerita orang-orang terdahulu. Ia boleh dikongsikan dalam pengajaran guru. Pengajaran dari Kitab Turath dijadikan amalan kehidupan. Mendidik akhlak dan dapat diaplikasikan dalam pengajaran dan pembelajaran. Kitab Turath sebagai bahan rujukan dan responden bersedia menjadi pengajar Kitab Turath apabila bergraduasi nanti.

**iv. Sejauhmana pengajian Kitab Turath memberi kesan dan pengaruh dalam ibadat:**

Mempelajari PKT, pelajar merasakan semakin meningkat tahap keimanan mereka ketika berhadapan dengan Allah, mendorong untuk melakukan ibadat wajib dan sunat. Terdapat hukum-hukum yang terperinci mengenai permasalahan jarang ditemui dalam mana-mana buku. Memberi kesan dan menginsafi diri seperti siksa meninggalkan sembahyang. Responden berpendapat bahawa mereka memperolehi pengajaran dan ilmu bermanfaat serta mendapati perubahan pembaikan dalam ibadat. Mempelajari Kitab Turath 'Munyah al-Musalli' dapat membantu mereka melaksanakan amalan solat lebih sempurna dan khusyuk. Meningkatkan penghayatan ibadah dan penjagaan hati ketika solat serta keyakinan terhadap kebesaran Khaliq. Melalui Kitab Turath, mereka juga dapat memahami konsep nikah, isu-isu negatif dalam rumahtangga, tata tertib solat, ketulusan berniat dalam ibadat, ikhlas, segala doa dan amalan ulama dan menjaga waktu solat serta balasan meninggalkan ibadat.

Hasil pembelajaran Kitab Turath, responden dapat merasakan keindahan ibadat dan kemanisan iman. Kitab Turath memberi dorongan kepada mereka untuk mentaati perintah Allah Subhanahu wa Ta'ala. Kitab Turath mengandungi hikmah ganjaran pahala kepada kepada pengamalannya. Memberi kesan positif dan pengaruh serta manfaat dalam ibadat. Menyelesaikan dan merungkai segala keraguan dalam beribadat. Kesan daripada Kitab Turath, pelajar lebih berusaha dengan sungguh-sungguh untuk mencapai keredhaan Allah dan berkatNya. Kitab Turath memberi motivasi untuk menambah ilmu pengetahuan dan menghayati ibadat dengan sempurna. Pengajian Kitab Turath memberikan refleksi di tahap baik dan telah mempengaruhi kehidupan mereka.

**v. Sejauhmana pengajian Kitab Turath memberi kebaikan dan manfaat dalam kehidupan harian:**

Pengajian Kitab Turath telah memberikan pengajaran untuk menginsafi diri dan memberi kesan secara maksima dalam kehidupan dan ibadat responden. Ianya menjadi panduan dalam kehidupan mereka. Di samping itu, ia mendorong untuk mengamalkan sifat mahmudah dan menjauhi sifat

mazmumah. Kitab Turath memberi manfaat tentang penjagaan hati, akhlak, adab sopan dalam kehidupan. Memperbaiki cara bermuamalat, hubungan dengan Allah, ibu bapa dan keluarga serta menghargai waktu dan perubahan tingkah laku. PKT telah memberikan manfaat dan panduan hidup untuk diri dan masyarakat.

Kitab Turath menjadikan kehidupan lebih bermakna dan mendidik diri pelajar untuk berbuat baik. Melatih untuk meneliti membaca jawi secara latih tubi. Mengetahui pandangan ulama dengan pendapat yang bernas dan sahih. Ilmu yang diperolehi dari Kitab Turath perlu disebarluaskan demi menjaga dan menghargai hasil karya ulama terdahulu. Menghargai kehidupan dengan menghormati kedua ibu bapa. Ia mempunyai kebaikan untuk menjalani kehidupan atas dasar syariat Islam. Pengajian Kitab Turath telah mengubah kehidupan harian menjadi lebih baik.

**vi. Pandangan mengenai pembelajaran Kitab Turath di KUPU SB:**

Pembelajaran Kitab Turath di KUPU SB menarik dan unik. Generasi moden terdedah dengan dakwah dan memperolehi berkat dari pembelajaran daripada Kitab Turath. Memperolehi rahsia ilmu daripada alim ulama, menerima suntikan rohani dan ketuhanan. Kitab Turath sebagai sumber emas untuk guru berkualiti. Kitab Turath adalah sumber rujukan dalam bidang ugama. Kitab Turath mengandungi ilmu bermanfaat untuk kehidupan, dan dapat diajarkan dengan pelbagai kaedah. Kitab Turath bersesuaian diajarkan kepada semua peringkat perlu dikekalkan dan diperkembangkan-luaskan serta perlu diteruskan pengajiannya.

Mengulang semula kitab yang belum selesai, keterbatasan waktu yang diperuntukkan dalam belajar Kitab Turath adalah suatu perkara yang perlu difikirkan. Kitab Turath dapat melahirkan pelajar yang berguna untuk negara sekaligus mengukuhkan akidah dan akhlak mereka.

**vii. Perancangan masa hadapan pelajar KUPU SB mengenai pengajaran Kitab Turath setelah selesai pengajian di KUPU SB:**

Responden perlu mendalami pengajian Kitab Turath. Lebih aktif menghadiri kuliah Kitab Turath. Responden bersedia untuk menyediakan nota ringkasan dan akan diajarkan kepada anak didik mereka. Menggunakan Kitab Turath sebagai buku rujukan mengongsikan pengetahuan dan kefahaman kepada keluarga. Bergiat dalam dakwah dan menyampaikan bahan-bahannya yang bersumberkan daripada Kitab Turath.

Pengajiannya perlu diteruskan dan dikongsikan kepada orang awam, sahabat dan saudara. Mengetengahkan Kitab Turath sebagai satu aktiviti

majlis ilmu di sekolah agama melalui ceramah, tazkirah dan nasihat. Menurut responden, PKT perlu diadakan di pengajian masjid dan kelas tambahan.

**viii. Terdapat cadangan dan pandangan responden mengenai pengajian Kitab Turath di Institusi Pengajian Tinggi, di Brunei Darussalam:**

Responden mencadangkan Pengajian Kitab Turath perlu diperkenalkan lebih luas di Brunei Darussalam, dan tidak terhad di KUPU SB sahaja malahan hendaklah menyeluruh di Institusi Pengajian Tinggi yang lain. Kamus Kitab Turath perlu diwujudkan. Responden mencadangkan perlu ada usaha untuk memodenkan isi kandungan kitab turath. Perlu diadakan seminar mengenai Kitab Turath dan diajarkan di masjid. PKT perlu dikembangkan-luaskan dan peruntukan masa mengajarnya perlu dipanjangkan.

**5. RUMUSAN**

Dari kajian yang diperolehi menunjukkan bahawa KUPU SB, walaupun ianya sebuah Institusi Pengajian Tinggi yang masih baru di Negara Brunei Darussalam, namun usaha memartabatkan pengajian Kitab Turath dalam program-program akademik perlu diperjuangkan agar ia dapat bertahan dan berkembang-maju. Gabungan elemen kognitif, psikomotor dan afektif yang terkandung dalam kitab-kitab Turath juga mempunyai kesinambungan dalam unsur tiga dimensi iaitu Iman, Islam dan Ihsan.

Kesepaduan tiga aspek ini mencerminkan keunggulan dan kemantapan kitab-kitab Turath yang membantu keberkesanan pendidikan Islam sekali gus dapat diaplikasikan dan perkukuhkan dalam pengajaran dan pembelajaran dan kehidupan harian.

Penerapan nilai dalam kitab-kitab Turath yang diintegrasikan dengan nilai iman dan tauhid kepada Allah akan menyerlahkan satu kebenaran tentang keindahan dan keunikan ajaran Islam yang unggul dengan nilai-nilai murni yang mulia. Nilai-nilai kolektif yang dijalin dengan nilai-nilai Islam akan menzahirkan ciri-ciri positif dan sifat mahmudah seperti ikhlas, taqwa, jujur, amanah, rasa tanggungjawab, kebersamaan dan menjaga kepentingan umat seperti yang telah termaktub dalam al-Qur'an dan al- Sunnah.

Penekanan terhadap tuntutan keimanan kepada Allah dan pelaksanaan ibadah amalan salihan yang berbentuk fardhu Ain dan fardhu Kifayah sudah setentunya terdapat dalam kitab-kitab Turath. Justeru usaha memartabatkan PKT di KUPU SB diharapkan dapat menghasilkan satu produk manusia dan anak didik yang mementingkan nilai tauhid yang jitu dengan berpaksikan keyakinan kukuh terhadap Allah yang tinggi sekali gus melahirkan generasi *Khayra Ummah* yang cemerlang demi meraih rahmat Allah. Impian dan Hasrat



Negara menjadikan Brunei Darussalam sebuah negara yang damai dan sejahtera yang berlandaskan روفغ برو ةبوط ةدل akan bertahan dan terbukti. Seterusnya merealisasikan Negara Zikir yang menjalankan Perintah Hukum Kanun Jenayah Syari'e demi mengharapkan redha Allah dan rahmatNya jua.

Dari itu, Allah Subhanahu wa Ta'ala telah menjanjikan kemenangan dan kecemerlangan bagi orang yang beriman dan melakukan kebaikan seperti dalam firmanNya;

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ  
تُفْلِحُونَ ﴿٧٧﴾

Tafsirnya:

*"Wahai orang-orang yang beriman, rukuklah serta sujudlah (mengerjakan sembahyang), dan beribadatlah kepada Tuhan kamu (dengan mentauhidkanNya), serta kerjakanlah amal-amal kebajikan; supaya kamu berjaya (di dunia dan di akhirat)" (al-Hajj:77)*

## RUJUKAN

Al-Qur'an al-Karim.

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali.2010. **Ayyuhal Walad (Wahai Anakku Yang Tercinta)**, Kedah: Khazanah Banjariah.

Abd Rahim Abd Rashid. 2001. **Nilai-Nilai Murni dalam Pendidikan Menghadapi Cabaran Alaf Baru**. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors sdn Bhd.

Imam Nawawi. 2007. **Riyadhus Shalihin Taman Kaum Shalihin Dari Sabda Penghulu Sekalian Rasul**. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.

Najeemah Md Yusof. 2007. **Konsep Pendidikan**. Kuala Lumpur: PTS Professional Publishing Sdn Bhd.

Yusuf al-Qaradhawi.2007. **Usul al-'Amal al-Khairay fi al-Islam fi Dhaw al-Nusus wa al-Maqasid al-Syari'iyah**. al-Qaherah: Dar al-Syuruq.

\_\_\_\_\_.2011. *Merealisasikan Aspirasi Negara Dalam Pembangunan*

Ummah. Brunei Darussalam: Pusat Penerbitan Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan.

\_\_\_\_\_.2012. *Membongkar Rahsia Pendidikan Islam*. Brunei Darussalam: Pusat Penerbitan Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan dan Universiti Teknologi Mara Malaysia.

\_\_\_\_\_.2013. *Melestarikan Aspek Kerohanian Dalam Profesyen Perguruan Ugama*.Brunei Darussalam: Pusat Penerbitan Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan.



# RESPON MASYARAKAT TERHADAP MUBALIG HUMORIS DI KELURAHAN KATANGKA KABUPATEN GOWA

Oleh:

**Mahmuddin**

## I. PENDAHULUAN

Seungguhnya dakwah Islamiyah yang dibawa Nabi Muhammad Saw merupakan mata rantai terakhir dari rangkaian dakwah dan seruan ke jalan Islam yang telah berjalan lama di bawah pimpinan para Rasul dan utusan-utusan Allah yang mulia. Dakwah ini di sepanjang sejarah wujud manusia mempunyai sasaran dan tujuan yang satu, yaitu, membimbing manusia untuk mengenal Tuhan mereka yang Maha Esa dan Yang Maha Benar, agar mereka menyembah dan mengabdikan hanya kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mengubur segala pemujaan terhadap sesama makhluk.

Pelaksanaan dakwah, baik bil lisan (ucapan) maupun bilqalam (tulisan), memerlukan ramuan-ramuan yang enak didengar atau dibaca. Agar tidak terasa monoton dan ruwet, sehingga membuat bosan. Salah satu ramuan itu adalah humor.

Dalam menyampaikan materi dakwah bil lisan, terdapat retorika. Gaya atau cara penyampaian yang variatif. Tekanan suara, turun naik nada, penggalan kalimat, hingga bunyi suara (tenor, bariton, dsb), merupakan bagian dari retorika yang amat penting. Di antara bagian-bagian retorika itu, sekali-kali suka (atau perlu) diselipkan humor untuk lebih menekankan minat dan perhatian pendengar. Masalahnya, sejauh mana porsi dan peran humor itu dalam penyampaian dakwah? Para ahli retorika, mengukur, minimal dua humor dalam satu jam ceramah. Dan para ulama Islam membatasi jenis humor itu tidak menyimpang dari makna dan tujuan dakwah. Jangan sampai terjadi humor yang justru bertentangan dengan esensi dakwah yang mengandung ajakan kepada kebaikan sekaligus pencegahan dari kemungkaran. Tegasnya, janganlah humor yang “esekek-esekek”, walaupun memang humor jenis demikian sangat digemari khalayak. Tapi walaupun digemari, harus sesuai dengan kondisi dan situasi.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>H. Usep Romli HM, *wartawan Senior, Mubaligh, Penulis buku humor Sunda “Dulag Nalaktak” (2006). Tulisan ini Bahan Ceramah Tentang Humor dalam Dakwah dalam Diklat Retorika Dakwah Bidang KIK Pusdai, 12-13 September 2008.* <http://pusdai.wordpress.com/2008/09/10/humor-sebagai-bagian-retorika-dakwah/> (Sabtu, 9 Oktober 2010)

Dengan demikian humor dalam dakwah adalah penting, namun perlu ada pembatasan agar tidak menyimpang dari tujuan dakwah.

## II. MENGENAL ISTILAH-ISTILAH

### A. Strategi Dakwah

#### 1. Pengertian

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia memberikan pengertian strategi dengan siasat perang, ilmu siasat perang, tempat yang baik menurut strategi perang, dan rencana yang cermat mengenai kegiatan untuk mencapai sasaran khusus.<sup>2</sup> Sedangkan Osman Raliby menyebutkan bahwa kata *strategi* berasal dari bahasa Inggris *strategis* yang berarti menurut ilmu perang; biasanya diartikan menguntungkan.<sup>3</sup>

Kata dakwah yang terambil dari bahasa arab dengan kata dasar (دعوة - يدعو - دع) yang mengandung makna memanggil, mengundang, mengajak, minta tolong, memohon, mendoakan dan mendorong.<sup>4</sup>

Para pakar dakwah telah memberi rumusan dakwah yang berbeda antara lain:

1. Syekh Muhammad Khidr Husain dalam kitabnya *ad Dakwah ila al Ishlah* mengatakan bahwa dakwah adalah “upaya untuk memotivasi orang agar berbuat baik dan mengikuti jalan petunjuk, atau melaksanakan amar makruf nahi mungkar dengan tujuan mendapatkan kesuksesan dan kebahagiaan di dunia dan akhirat”.<sup>5</sup>
2. Ahmad Ghalwusy dalam kitabnya *al Dakwah al Islamiyah* mengatakan bahwa Dakwah ialah penyampaian pesan Islam kepada manusia di setiap waktu dan tempat dengan berbagai metode dan media yang sesuai dengan situasi dan kondisi para penerima pesan dakwah (khalayak).<sup>6</sup>

Berdasarkan definisi di atas, maka dapat dirumuskan bahwa dakwah adalah suatu kegiatan yang dilakukan secara professional dalam upaya pembentukan pemahaman yang benar tentang Islam terhadap obyek dakwah yang berakibat dapat membawa perubahan sikap dan perilaku.

---

<sup>2</sup>Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. I, Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 859.

<sup>3</sup>Osman Raliby, *Kamus Internasional* (Jakarta: NV. Bulan Bintang, 1982), h. 494.

<sup>4</sup>Ibnu Manzur, *Lisanul al Arab*, Jilid III, (Qairo: Dar al Hadis, 2003), h. 366-380. Lihat Ibnu Faris, *Maqayis al Lughah*, Jilid I, (Cet. II; Bairut: Dar al Kutub Al Ilmiyah, 1999), h. 409. Lihat Ibrahim Mustafa dkk, *Mu'jam al Wasith*, jilid I, (Theheran: Maktab al Islamiyah, t. Th.), h. 286.

<sup>5</sup>*Ibid.*

<sup>6</sup>Asep Muhiddin, *Dakwah dalam Perspektif Alquran*, (Cet I ; Bandung: Pustaka Setia, 2002, h. 33

Sedangkan strategi dakwah, oleh Asmuni Syukir mengemukakan bahwa strategi dakwah diartikan sebagai suatu metode, siasat, taktik atau manuver yang dipergunakan dalam aktivitas (kegiatan dakwah).<sup>7</sup>

## 2. Strategi Dakwah dalam Merespon Problematika Umat

Ada beberapa rancangan dakwah yang dapat dilakukan untuk menjawab permasalahan dewasa ini, yaitu: <sup>8</sup>

- a. Memfokuskan aktivitas dakwah untuk mengentaskan kemiskinan umat.
- b. Menyiapkan elit strategis Muslim untuk disuplai ke berbagai jalur kepemimpinan bangsa sesuai dengan bidang keahliannya masing-masing.
- c. Membuat peta sosial umat sebagai informasi awal bagi pengembangan dakwah
- d. Mengintegrasikan wawasan etika, estetika, logika, dan budaya dalam berbagai perencanaan dakwah
- e. Mendirikan pusat-pusat studi dan informasi umat secara lebih profesional dan berorientasi pada kemajuan iptek
- f. Menjadikan masjid sebagai pusat kegiatan: ekonomi, kesehatan dan kebudayaan umat Islam. Karenanya, sistem manajemen kemasjidan perlu ditingkatkan
- g. Menjadikan sebagai pelopor yang propertis, humanis, dan transformatif. Karenanya perlu dirumuskan pendekatan-pendekatan dakwah yang progresif dan inklusif. Dakwah Islam tidak boleh hanya dijadikan sebagai objek dan alat legitimasi bagi pembangunan yang semata-mata bersifat ekonomis-pragmatis berdasarkan kepentingan sesaat para penguasa.

## 3. Azas-Azas yang Menentukan Strategi Dakwah

Guna optimalisasi strategi dakwah dalam memenuhi target dan tujuan, maka operasionalisasi dakwah harus memperhatikan beberapa azas dakwah antara lain:

- a. Azas Filosofis
- b. Azas kemampuan dan keahlian dai (*achievement and professional*)
- c. Azas Sosiologis
- d. Azas Psikologis
- e. Azas Efektifitas dan Efisiensi

---

<sup>7</sup>Asmuni Syukir, *Dasar-dasar Strategi Dakwah Islam*, (Surabaya: al-Ikhlâs, 1983), h. 32.

<sup>8</sup>Kontowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Salahudin Press, 1985), h. 120. juga Syahrin Harahap, *Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 143-145

#### 4. Strategi Dakwah Islam Masa Kini.<sup>9</sup>

Kondisi umat Islam dewasa ini sangat memprihatinkan, secara umum dalam bidang kehidupan duniawi mereka bukan termasuk umat yang memegang peranan penting di dunia ini. Dalam beberapa hal tertentu umat Islam tertinggal dari umat yang lain terutama di bidang ekonomi dan politik. Hal tersebut diakibatkan oleh keterbatasan kemampuan mereka dalam sumber daya manusia dan dalam bidang kehidupan sehingga kurang mampu mengimbangi manuver lawan yang memang canggih dalam bidang kehidupan terutama dalam penguasaan ilmu dan teknologi.

##### B. Masalah Humor

Humor itu sendiri berasal dari bahasa Latin, yaitu *umor* yang artinya cairan. Orang Yunani kuno beranggapan bahwa suasana hati ditentukan oleh 4 macam cairan, yaitu (1) darah (*sanguis*), (2) dahak (*phlegm*), (3) empedu kuning (*choler*), dan (4) empedu hitam (*melancholy*). Sigmund Freud memilah humor menjadi :*comic, humor, dan wit*. Comic: tergolong lelucon tanpa motivasi karena kelucuannya hanya diperoleh dari teknik melucu saja. Humor : Lelucon dengan motivasi yaitu menggoda atau menertawakan orang lain. Wit, sama dengan humor tetapi lebih intelek dan membutuhkan otak untuk mengetahui kelucuannya.<sup>10</sup>

Penyampaian materi dakwah bil lisan, terdapat gaya bahasa atau retorika. Gaya atau cara disampaikan dengan penyampaian yang multi variatif. Tekanan suara, turun naik nada, penggalan kalimat, hingga bunyi suara (tenor, bariton, dsb), merupakan bagian dari retorika yang amat penting. Di antara bagian-bagian retorika itu, sekali-kali suka (atau perlu) diselipkan humor untuk lebih menekankan minat dan perhatian pendengar. sesuai dengan firman Allah SWT dalam Q.s. Qoshosh : 55.

الْجَاهِلِينَ نَبِّتْغِي لَا عَلَيْكُمْ سَلَامٌ أَعْمَلْتُمْ وَلَكُمْ أَعْمَلْنَا لَنَا وَقَالُوا عَنَّا عَرَضُوا اللَّغْوُ سَمِعُوا وَإِذَا

Terjemahnya: .

*Dan apabila mereka mendengar perkataan yang tidak bermanfaat, mereka berpaling daripadanya dan mereka berkata: "Bagi kami amal-amal kami dan bagimu amal-amalmu, kesejahteraan atas dirimu, kami tidak ingin bergaul dengan orang-orang jahil".*<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Dadang Kahmad, Direktur Pasca Sarjana UIN SGD Bandung dan Warga Sunan Gunung Djati. <http://filsafat.kompasiana.com/2009/11/12/strategi-dakwah-islam-masa-kini/> (Sabtu, 9 Oktober 2010).

<sup>10</sup><http://forumm.wgaul.com/showthread.php?t=57356>(Ahad, 10-10-2010)

<sup>11</sup>Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1996), h 313.

Nabi Muhammad Saw terkenal memiliki sifat humoris. Suatu hari pernah seorang nenek-nenek menanyakan kepada beliau, apakah dirinya pantas masuk surga. Jawab Rasulullah, di surga tidak ada nenek-nenek. Tentu saja Si Nenek menangis. Rasulullah segera melanjutkan, memang di surga semua nenek-nenek disulap menjadi gadis-gadis muda berstatus bidadari.

Patokan humor, sebagaimana digariskan Allan Buchwater, penulis humor terkenal dari Kanada (1990).

- a. Sesuai dengan konteks pembicaraan
- b. Dapat dimengerti spontan oleh pendengar
- c. Mampu menggugah daya nalar

Sedangkan menurut Dr. Aid Al-Qarni, penulis buku "*I'tabassam*" (2003), humor dalam Islam diperbolehkan selama dalam koridor:

- a. Kesopanan (etika)
- b. Keimanan (akidah)
- c. Tidak mengandung mudarat
- d. Tidak terjerumus kepada "laghwun" (kesia-siaan).<sup>12</sup>

Memperhatikan uraian di atas, maka menjadi acuan dalam melatih keahlian agar humor dapat diselipkan ke dalam tataran dakwah tanpa merusak makna dan tujuan dakwah.

Ada beberapa cara yang bisa dilakukan untuk membuat humor ini. Di antaranya:

- a. Menggunakan Mimik
- b. Menggunakan Aksen
- c. Merangkai kata
- d. Bentuk Materi

### C. Respon Masyarakat

Respon adalah istilah yang digunakan oleh psikologi untuk menamakan reaksi terhadap rangsang yang diterima oleh panca indera. Respon biasanya diwujudkan dalam bentuk perilaku yang dimunculkan setelah dilakukan perangsangan. Teori Behaviorisme menggunakan istilah respon yang dipasangkan dengan rangsang dalam menjelaskan proses terbentuknya perilaku. Respon adalah

---

<sup>12</sup>H. Usep Romli HM, wartawan Senior, Mubaligh, Penulis buku humor Sunda "Dulag Nalaktak" (2006). Tulisan ini Bahan Ceramah Tentang Humor dalam Dakwah dalam Diklat Retorika Dakwah Bidang KIK Pusdai, 12-13 September 2008.\* <http://pusdai.wordpress.com/2008/09/10/humor-sebagai-bagian-retorika-dakwah/> (Sabtu, 9 Oktober 2010)



perilaku yang muncul dikarenakan adanya rangsang dari lingkungan. Jika rangsang dan respon dipasangkan atau dikondisikan maka akan membentuk tingkah laku baru terhadap rangsang yang dikondisikan.<sup>13</sup>

Secara terminologi, kata masyarakat menurut Koentjaraningrat adalah kesatuan hidup dari mahluk-mahluk manusia yang terikat oleh satu sistem atau adat istiadat yang tertentu.<sup>14</sup> Sedang menurut M. Quraish Shihab, bahwa masyarakat adalah kumpulan sekian banyak individu kecil atau besar yang terikat oleh satuan adat, ritus atau hukum dan hidup bersama.<sup>15</sup>

Berdasar dari pengertian di atas dapat dikatakan bahwa masyarakat mengandung makna kumpulan. Individu dengan norma-norma yang ada dalam suatu masyarakat

Fazl al-Rahman Ansari, mengemukakan bahwa masyarakat Islam adalah *theosentris* dan *ethiko-religius* yang dilestarikan dalam upaya kebajikan.<sup>16</sup>

Yusuf Al-Qardhawiy menyatakan bahwa Masyarakat Islam adalah sebuah masyarakat unik yang berbeda dari semua masyarakat lainnya dengan komposisi unsur pembentukannya dan karakteristik spesifikasinya. Ia adalah suatu masyarakat Rabbani (berpegang pada nilai-nilai Ilahi, manusiawi dan seimbang (harmonis)).<sup>17</sup>

### III. Respon Masyarakat Terhadap Mubalig Humoris

#### A. Deskripsi Lokasi Penelitian

Gowa atau kadang ditulis Goa, adalah salah satu kerajaan besar dan paling sukses yang terdapat di daerah Sulawesi Selatan. Rakyat dari kerajaan ini berasal dari Suku Makassar yang berdiam di ujung selatan dan pesisir barat Sulawesi. Wilayah kerajaan ini sekarang berada di bawah Kabupaten Gowa dan beberapa bagian daerah sekitarnya.<sup>18</sup>

Di Kabupaten Gowa inilah terdapat satu kelurahan yaitu Kelurahan Katangka, disinilah terdapat masjid tua di Sulawesi Selatan yang bernama Masjid al-Hilal atau Masjid Katangka.

---

<sup>13</sup>[http://id.wikipedia.org/wiki/Respon\\_\(Ahad\)](http://id.wikipedia.org/wiki/Respon_(Ahad)), 10-10-2010)

<sup>14</sup>Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, (cet.V Jakarta: Aksara Baru, t.th.), h.103.

<sup>15</sup>Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* Cet,VII; (Bandung: Mizan, 1998), h.319.

<sup>16</sup>Muhammad Fazlur-Rahman Ansari *The Qur'anic Foundations and Structure of Muslim society* terj. Juniarso Ridwan, *Konsepsi Masyarakat Islam Modern* (Bandung : Risalah, 1983 ), h. 166.

<sup>17</sup>Lihat Yusuf Al-Qardhawiy, *Malamih Al-Mujtama' Al-Muslim Alladzi Nasyuduhu*, terj. Setiawan Budi Utomo, *Anatomi Masyarakat Islam* (Cet.I; Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1999), h. 3.

<sup>18</sup>[http://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan\\_Gowa](http://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Gowa) (Rabu, 22 September 2010)

Selain itu terdapat pula delapan masjid dan Mushalla lainnya yaitu Mushallah al-Ikhlas dan Masjid Alhamra (terletak di Lingkungan Lakiyung), Masjid Babuttabiin, Masjid Syekh Yusuf, Masjid Babur Rezki, Masjid al-Kautsar, Masjid Silaturrahmi dan Masjid Nur Sakinah (masing-masing terletak di Lingkungan Katangka).

Secara demografis, Kelurahan Katangka berbatasan dengan :

- a. Sebelah utara dengan Kota Makassar
- b. Sebelah timur dengan Kelurahan Tombolo
- c. Sebelah selatan dengan Kelurahan Pandang-panndang
- d. Sebelah barat dengan Kelurahan Pandang-pandang

Kampoeng Katangka Berasal dari Kata : Katangkasa yang berarti bersih.<sup>19</sup> Adapun luas wilayah Kelurahan Katangka adalah 0,17 ha. yang terdiri atas dua lingkungan. Kelurahan Katangka memiliki dua dusun atau lingkungan dan terdapat 12 RW dan dihuni oleh 9.325 jiwa.

Keadaan penduduk Kelurahan Katangka pada tahun 2010 tersebut di atas menunjukkan bahwa perempuan lebih banyak dibanding dengan laki-laki. Sedangkan keadaan penduduk berdasarkan jumlah rumah tangga, jumlah rumah tangga pra sejahtera sebanyak 603 KK, sedang kelas I sebanyak 493 KK. Sarana pendidikan yang ada di Kelurahan Katangka sangat kurang memadai, dari 7 sarana pendidikan, satupun tidak terdapat SLTA, SLTP bahkan Perguruan tinggi. Adapun sarana pendidikan yang tersedia adalah TK 2 buah dan SD 3 buah (Ling. Lakiyung), sedang di Lingkungan Katangka terdapat 2 SD.<sup>20</sup>

## **B. Respon Masyarakat Trehadap Mubalig Humoris**

Sebagai gambaran awal adalah ditampilkan mengenai mubalig yang sering berdakwah di Kelurahan Katangka adalah mubalig yang berprofesi sebagai imam masjid 2 orang, udztas/mubalig 95 orang, guru tarekat 1 orang dan profesi lainnya 2 orang.

Memperhatikan hasil tersebut menunjukkan bahwa mubalig yang berdakwah di Kelurahan Katangka adalah didominasi oleh udztas/mubalig mencapai 95%, sedangkan 5% lainnya diisi oleh imam masjid, guru tarekat dan lainnya.

Sedangkan mengenai harapan responden mengenai tingkat pendidikan mubalig meliputi; tingkat SLTP 0 orang, tingkat SLTA 1 orang, tingkat D3/S1 41 orang dan tingkat S2/S3 mencapai 58 orang.

---

<sup>19</sup><http://katangka.wordpress.com/>, (selasa, 7 September 2010)

<sup>20</sup> Hasil wawancara dengan Ashar, Kepala lurah Katangka, di Kator Lurah Katangka pada tanggal 29 September 2010.

Memperhatikan hasil angket di atas, responden menghendaki tingkat pendidikan yang diharapkan memberikan pencerahan atau dakwah di kelurahan Katangka adalah mereka yang telah mengenyang pendidikan di perguruan tinggi yaitu S1, S2, dan S3, hal ini mencapai 99%. Data ini menunjukkan bahwa responden menghendaki dakwah yang disajikan adalah materi dakwah yang telah dikaji dan dialami di perguruan tinggi, sehingga tidak ada kesan bahwa materi dakwahnya tidak mempunyai landasan yang benar.

Sehubungan dengan hal di atas, responden juga telah memilih sosok mubalig yang disenangi. Peneliti memberikan empat pilihan yaitu sosok mubalig yang serius 14 orang, humoris 7 orang, serius dan humoris 69 orang serta biasa-biasa 10 orang.

Memperhatikan hasil angket di atas menunjukkan bahwa responden memilih serius dan humoris mencapai 69% dan humoris mencapai 7%. Ini berarti bahwa responden senang dengan mubalig yang mengandung unsur humor mencapai 76%. Sedangkan yang senang dengan serius saja mencapai 14% dan yang biasa-biasa mencapai 10%. Dengan demikian dapat diketahui bahwa responden di samping menghendaki mubalig humoris juga ada yang menghendaki mubalig yang serius dan bahkan biasa-biasa tanpa ada humornya.

Adapun ketika responden ditanya mengenai perasaan mereka ketika mendengarkan dakwah dari seorang mubalig yang humoris, responden memberikan jawaban yang berbeda, hal ini dapat dilihat bahwa yang memilih menggembirakan 18 orang, yang memilih menakutkan 0 orang, yang memilih menyenangkan perasaan sebanyak 52 orang dan yang memilih biasa-biasa sebanyak 30 orang.

Memperhatikan hasil angket di atas menunjukkan bahwa responden dalam mengungkapkan perasaan mereka ketika mendengarkan dakwah dari mubalig humoris ternyata mereka menjawab yang menyenangkan perasaan mencapai 52%, sedangkan yang menjawab menggembirakan mencapai 18%, itu berarti bahwa responden menilai positif kepada mubalig humoris mencapai 70%, sedangkan yang menyatakan biasa-biasa mencapai 30%. Adapun pilihan mengenai perasaan mereka bila mendengarkan mubalig humoris yang menakutkan mencapai 0%.

Adapun mengenai respon masyarakat terhadap mubalig yang humoris tapi serius dapat dilihat pada pernyataan mereka yaitu: sangat setuju 28, setuju 58, tidak setuju 10, sangat tidak setuju 4.

Memperhatikan hasil angket di atas menunjukkan bahwa responden yang sangat setuju dan setuju mencapai 86%, sedangkan yang menolak atau tidak setuju dan sangat tidak setuju mencapai 14%. Dengan demikian dapat dipahami

bahwa responden pada umumnya menyetujui bila mubalig di dalam berdakwah di Kelurahan Katangka hendaknya dibawakan dengan cara humoris tapi serius, artinya tidak serius melulu tetapi diselingi dengan humor yang menyegarkan dan menyinggung satu sama lain.

Adapun mengenai respon masyarakat yang apabila materi dakwah dijadikan sebagai bahan humor atau bahan tertawaan, tanggapan responden yang sangat setuju dan setuju hanya mencapai 15%, sedangkan yang sangat tidak setuju dan tidak setuju mencapai 85%. Hal ini dapat dipahami bahwa responden tidak senang apabila materi dakwah dijadikan sebagai bahan tertawaan atau humor.

Hal di atas menunjukkan bahwa responden pada umumnya menolak bila materi dakwah dijadikan sebagai bahan lelucon di dalam berdakwah, apalagi kalau yang dibuat lelucon adalah ayat-ayat Allah yang digubah menjadi lagu dangdut atau lagu pop atau lagu lainnya yang tidak sesuai dengan peruntukannya.

Selanjutnya mengenai respon masyarakat bila metode dakwah yang dijadikan sebagai bahan tertawaan atau humor, juga beragam tanggapan. Untuk jelasnya dapat dilihat pada hasil angket yaitu yang sangat setuju 4, setuju 28, tidak setuju 48, sangat tidak setuju 20.

Memperhatikan hasil angket di atas, responden berbeda persepsi ketika ditanya tentang respon mereka apabila materi dakwah dijadikan humor. Kalau metode dakwah dijadikan bahan humor mereka sangat tidak setuju dan tidak setuju mencapai 68%, sedangkan yang setuju dan sangat setuju hanya mencapai 32%. Hal ini dapat dipahami bahwa responden di dalam berdakwah seyogyanya menggunakan metode yang sesuai dengan koridor dan ketentuan atau kebiasaan yang menyenangkan masyarakat.

Selanjutnya mengenai Respon masyarakat terhadap mubalig berdakwah dengan cara menggerakkan seluruh anggota badannya, dapat dilihat pada hasil angket yaitu sangat setuju 3, setuju 31, tidak setuju 50, sangat tidak setuju 16.

Hal di atas menunjukkan bahwa masyarakat pada umumnya tidak menghendaki mubalig apabila berdakwah menggunakan seluruh tubuhnya sebagai bahan humor di dalam berdakwah. Dari data tersebut menunjukkan penolakannya dengan memilih tidak setuju dan sangat tidak setuju mencapai 66%, sedangkan yang setuju dan sangat setuju mencapai 34%

Hal ini dapat dipahami bahwa gerak tubuh, ayunan tangan, kedipan mata yang mereka anggap sebagai media humoris dalam berdakwah adalah kurang tepat ditampilkan oleh mubalig, sebab tidak obahnya dengan pemain sirkus ataupun lelucon yang tujuannya hanya untuk membuat orang tertawa tanpa ada unsur ajakan kepada kebaikan.

Memperhatikan data di atas, maka dapat dipahami bahwa respon masyarakat Kelurahan Katangka terhadap mubaligh humoris adalah mendapat dukungan secara positif. Hal senada disampaikan oleh Kepala Lurah Katangka menyatakan bahwa pelaksanaan dakwah bil lisan perlu diselipkan humor demi menghindari kejenuhan di dalam pelaksanaan dakwah, tetapi humor tersebut tidak melebihi materi atau isi ceramah, paling tidak dakwah disampaikan secara berimbang dengan sesuatu yang lucu, sebab dakwah bukanlah kegiatan lelucon, bukan kegiatan lawak tetapi kegiatan ceramah agama. Walaupun demikian kita tidak bisa mengingkari bahwa masyarakat Kelurahan Katangka masih tergolong primitive dan tradisional yang dipengaruhi oleh budaya kerajaan Gowa, di samping itu masih butuh hiburan.<sup>21</sup>

Hal senada juga disampaikan oleh Fausi bahwa sebaiknya mubaligh di dalam menyampaikan ceramah seyogyanya diselipkan hal-hal yang menghibur, misalnya sesuatu yang lucu agar tidak membosankan atau membuat audiens mengantuk, paling tidak 15% dari seluruh ceramahnya bersifat lucu atau humor, tetapi tetap pada koridor materi ceramah.<sup>22</sup>

### **C. Pandangan Masyarakat Terhadap Mubaligh Humoris**

Adapun mengenai pandangan masyarakat terhadap mubaligh humoris dapat dilihat pada pernyataan mereka di dalam menjawab angket pada item pertanyaan tentang pandangan mereka sebelum mubaligh berdakwah. Adapun mengenai mubaligh yang menanyakan materi dan metode dakwah apa yang diinginkan oleh mad'u, pada uraian di bawah ini dapat dilihat dengan jelas pandangan masyarakat terhadap mubaligh yang menanyakan materi dan metode dakwah yang sebaiknya digunakan sebelum berdakwah yaitu selalu 5, kadang-kadang 48, pernah 9, tidak pernah 38.

Hasil angket di atas menunjukkan bahwa mubaligh senantiasa bertanya kepada mad'u sebelum berdakwah di tengah-tengah masyarakat yaitu mencapai 61% dengan rincian yang menjawab selalu sebanyak 5%, yang menjawab kadang-kadang 48% dan yang menjawab pernah sebanyak 9%. Sedangkan yang menyatakan tidak pernah hanya mencapai 38%.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa pandangan mereka tentang perlunya mubaligh mengetahui keadaan mad'u sebelum berdakwah telah terpenuhi yakni mencapai 61% dari total responden.

---

<sup>21</sup>Hasil Wawancara dengan Ashar, Kepala Lurah Katangka, di Kantor Lurah Katangka, pada tanggal 29 September 2010.

<sup>22</sup>Hasil Wawancara dengan Fauzi, Imam Mushalla al-Ikhlas Bontobiraeng Kelurahan Katangka, di rumahnya pada tanggal 24 Oktober 2010.

Selain itu, pernyataan masyarakat tentang pemahaman mereka terhadap dakwah yang disajikan dengan cara humoris, dapat dilihat pada hasil angket yaitu paham 39, kadang-kadang 48, sering 6, tidak paham 7.

Hal di atas menunjukkan bahwa pandangan masyarakat tentang adanya pemahaman mereka terhadap dakwah yang disajikan dengan cara humoris, responden memberikan pilihan sebanyak 93% yang menyatakan dapat memahami dengan baik, dengan rincian yang menyatakan paham sebanyak 39%, yang menyatakan kadang-kadang mencapai 48% dan yang menyatakan sering mencapai 6%. Sedangkan yang menyatakan tidak paham hanya 7%.

Dengan demikian dapat diketahui bahwa pada umumnya masyarakat dapat memahami dakwah yang disajikan dengan cara humor yakni mencapai 93%, suatu pernyataan yang hampir sempurna.

Selanjutnya untuk mengetahui pandangan masyarakat terhadap dakwah yang disajikan mengandung humor sejak awal sampai akhir, dapat dilihat pada pandangan masyarakat yaitu: sangat setuju 3, setuju 16, tidak setuju 62, sangat tidak setuju 19.

Memperhatikan hasil angket di atas, dapat diketahui bahwa masyarakat tidak menghendaki dakwah yang disajikan mengandung humor sejak awal hingga akhir, hal ini dibuktikan perolehan angka mencapai 81%, sedangkan yang setuju hanya mencapai 19%.

Adapun yang berpandangan bahwa dakwah disajikan mengandung humor setengah dari total waktu ceramah, dapat dilihat pada hasil angket berikut: sangat setuju 12, setuju 56, tidak setuju 30, sangat tidak setuju 2.

Memperhatikan data di atas, menunjukkan bahwa responden lebih dari separuh menyetujui perlunya mubalig berdakwah disajikan mengandung humor setengah dari seluruh pelaksanaan dakwahnya, yaitu mencapai 68% yang sangat setuju dan setuju. Sedangkan yang tidak setuju dan sangat tidak setuju hanya mencapai 32%. Dengan demikian dapat dipahami bahwa masyarakat Kelurahan Katangka berpandangan bahwa dakwah yang disajikan dengan humor dapat diterima oleh masyarakat. Artinya masyarakat senang dengan dakwah disajikan dengan cara humor mencapai 50% atau setengahnya adalah disajikan dengan cara humor.

Adapun mengenai pandangan masyarakat terhadap dakwah yang disajikan mengandung humor 10% dari isi ceramah, dapat dilihat pada hasil angket sebagai berikut: sangat setuju 21, setuju 66, tidak setuju 12, sangat tidak setuju 1.

Data di atas menunjukkan bahwa pandangan masyarakat terhadap dakwah yang disajikan mengandung humor 10% dari isi ceramah yang sangat setuju dan setuju mencapai 87%, sedang yang tidak setuju dan sangat tidak setuju hanya mencapai 13%.

Memperhatikan angka di atas menunjukkan bahwa terjadi perbedaan perolehan angka. Jika diperhatikan dengan cermat, pada angket yang setuju dan sangat setuju agar mubalig di dalam menyajikan ceramah dengan humor mulai dari awal hingga akhir, hanya mencapai 19%, sedang yang tidak setuju mencapai, 81%. Pada angket yang setuju dan sangat setuju agar mubalig di dalam menyajikan ceramah dengan humor setengah dari isi ceramahnya, mulai bergeser pilihan mencapai 68%, sedang yang tidak setuju mencapai 32%. Demikian pula pada angket yang setuju dan sangat setuju agar mubalig di dalam menyajikan ceramah dengan humor 10% dari seluruh ceramahnya mencapai 87%, sedang yang tidak setuju mencapai 13%.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa unsur humor di dalam pelaksanaan dakwah atau ceramah sangat disenangi oleh masyarakat Kelurahan Katangka, tetapi prekuensinya paling banyak mencapai 10%. Namun perlu juga dipahami bahwa masyarakat sangat sedikit yang menghendaki ceramah yang dilaksanakan meluluh serius, tetapi serius dan humor.

Hal senada disampaikan oleh Ashar bahwa masyarakat senang mendengar dakwah humoris, namun perlu dikeseimbangkan penyampaiananya kepada jamaah, sekali-sekali humor dan serius.<sup>23</sup>

Sedangkan mengenai pernyataan masyarakat tentang kesiapan berkorban materi/waktu demi mendengarkan/mengikuti ceramah yang humoris, dapat dilihat pada pernyataan masyarakat sebagai berikut: pernah 34, selalu 0, kadang-kadang 36, tidak pernah 30.

Memperhatikan hasil angket di atas menunjukkan bahwa pernyataan masyarakat tentang kesiapan berkorban materi/waktu demi mendengarkan/mengikuti ceramah yang humoris, yang menyatakan pernah, selalu dan kadang-kadang mencapai 70%, sedang yang menyatakan tidak pernah berkorban atau berpartisipasi di dalam mengadakan mubalig humoris mencapai 30%.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa antusias masyarakat terhadap mubalig humoris sangat besar, hal ini ditandai kesediaan mereka berkorban demi mendatangkan mubalig humoris.

Sedangkan mengenai pernyataan masyarakat tentang kesiapan mereka di dalam memprioritaskan mubalig yang humoris dapat dilihat pada pernyataan masyarakat sebagai berikut: pernah 8, selalu 8, kadang-kadang 61, tidak pernah 23.

Memperhatikan hal di atas, maka dapat dipahami bahwa masyarakat menjadikan mubalig humoris sebagai prioritas di dalam setiap pelaksanaan dakwah

---

<sup>23</sup>Hasil Wawancara dengan Ashar, Kepala Lurah Katangka, di Kantor Lurah Katangka, pada tanggal 29 September 2010

atau ceramah di Kelurahan Katangka, hal ini diketahui bahwa terdapat 77% yang selalu, kadang-kadang dan pernah menjadikan mubalig homoris sebagai prioritas utama dalam berdakwah, sedangkan yang menyatakan tidak pernah memprioritaskan mubalig humoris hanya mencapai 23%.

Setelah diketahui pandangan mereka tentang sosok mubalig humoris, maka peneliti kembali mempertegas pandangan mereka terhadap mubalig humoris, hal ini dapat dilihat pada hasil angket sebagai berikut: menyenangkan 81, menyusahkan 1, membingungkan 16, menjengkelkan 12.

Memperhatikan data di atas menunjukkan bahwa pandangan masyarakat terhadap mubalig yang humoris berpariasi, yang menyatakan senang mencapai 81%, suatu pilihan yang menunjukkan pandangan positif, sedangkan yang menyatakan menyusahkan hanya 1 orang atau 1%, yang merasa bingung mencapai 16% dan bahkan ada yang menyatakan menjengkelkan mencapai 2%. Dengan demikian yang menilai negative mubalig humoris hanya mencapai 19%. Walaupun hanya 19% tetapi tidak boleh diabaikan, artinya yang tidak senang terhadap mubalig humoris juga tetap mendapat perhatian di dalam melaksanakan dakwah di Kelurahan Katangka.

Adapun mengenai sikap masyarakat terhadap mubalig yang humoris, dapat dilihat pada table berikut: menghormati 23, memuji 23, menjauhi/mencemooh 2, biasa-biasa 52.

Memperhatikan data di atas menunjukkan bahwa dari 100% responden terdapat 2% yang menilai negative, sedangkan yang menilai positif mencapai 46% dan yang menyatakan biasa-biasa saja mencapai 52%, jika yang menyatakan biasa-biasa dikategorikan sebagai penilaian positif, maka penilaian yang bersifat positif mencapai 98%.

Adapun mengenai harapan masyarakat terhadap mubalig yang humoris, dapat dilihat pada data berikut: semakin ditingkatkan 15, pertahankan 50, dikurangi 32, ditinggalkan 3.

Memperhatikan data di atas dapat dipahami bahwa harapan masyarakat terhadap mubalig humoris adalah perlu dipertahankan, kalau perlu semakin ditingkatkan, hasil angket mencapai 65%, sedangkan yang menyatakan perlu dikurangi, kalau perlu ditinggalkan mencapai 35%. Dengan demikian masih besar harapan masyarakat terhadap mubalig humoris.

Dengan demikian dapat diketahui bahwa masyarakat di Kelurahan Katangka masih mengenal penghargaan terhadap mubalig, terutama kepada mereka yang ber dakwah bil lisan dengan cara humor.

Memperhatikan uraian di atas, memberikan gambaran bahwa pandangan, sikap dan harapan masyarakat terhadap mubalig humoris masih menduduki



posisi dengan penilaian positif dan disenangi. Namun demikian tidak boleh dinafikan penilaian yang bersifat negatif untuk menjadi pertimbangan di dalam melaksanakan dakwah.

#### **IV. PENUTUP**

##### **A. Kesimpulan**

Berdasar pada masalah yang diteliti dan kaitannya dengan uraian yang telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat dirumuskan kesimpulan sebagai berikut:

1. Kelurahan Katangka adalah satu kelurahan yang terletak di Kecamatan Somba Opu Kabupaten Gowa, Sulawesi Selatan. Daerah ini merupakan basis sejarah gowa (wilayah kekuasaan Sultan Hasanuddin) masa lalu, karena di daerah ini terletak sebuah masjid bersejarah yaitu Masjid al-Hilal atau juga dikenal dengan nama Masjid Tua atau Masjid Katangka yang diperkirakan dibangun pada tahun 1603.
2. Respon masyarakat Kelurahan Katangka Kabupaten Gowa terhadap mubaligh humoris sangat tinggi. Berdasarkan hasil penelitian menunjukkan bahwa responden yang sangat setuju dan setuju mencapai 86%, sedangkan yang menolak atau tidak setuju dan sangat tidak setuju mencapai 14%. Dengan demikian dapat dipahami bahwa responden pada umumnya menyetujui bila mubaligh di dalam berdakwah di Kelurahan Katangka hendaknya dibawakan dengan cara humoris tapi serius, artinya tidak serius melulu tetapi diselingi dengan humor yang menyegarkan dan tidak menyinggung perasaan mad'u. Oleh karena itu, maka dapat dipahami bahwa respon masyarakat Kelurahan Katangka terhadap mubaligh humoris adalah mendapat dukungan secara positif sehingga pelaksanaan dakwah bil lisan perlu diselipkan humor demi menghindari kejenuhan di dalam pelaksanaan dakwah, tetapi humor tersebut tidak lebih dari 15% dari materi atau isi ceramah, paling tidak dakwah disampaikan secara berimbang dengan sesuatu yang lucu, sebab dakwah bukanlah kegiatan lelucon, bukan pula kegiatan melawak tetapi kegiatan ceramah agama. Walaupun demikian kita tidak bisa mengingkari bahwa masyarakat Kelurahan Katangka masih tergolong primitif dan tradisional yang dipengaruhi oleh budaya kerajaan Gowa, di samping itu masih butuh hiburan.
3. Pandangan masyarakat terhadap mubaligh humoris di Kelurahan Katangka memberikan gambaran bahwa pandangan, sikap dan harapan masyarakat terhadap mubaligh humoris masih menduduki posisi dengan penilaian positif dan disenangi. Namun demikian tidak boleh dinantikan penilaian yang

bersifat negatif untuk menjadi pertimbangan di dalam melaksanakan dakwah. Berdakwah dengan humoris perlu disesuaikan dengan situasi dan kondisi dimana kegiatan dakwah dilaksanakan. Pelaksanaan dakwah pada acara taksiyah perlu pertimbangan dibumbui humor agar keluarga simayit sedikit terhibur dengan adanya ceramah. Berbeda halnya dengan khutbah jum'at dan ceramah ramadhan serta pengajian pada majelis taklim. Dengan demikian humor bisa dilaksanakan namun tetap memperhatikan situasi, tempat dan kondisi audiens.

## **B. Implikasi Penelitian**

Berdasarkan pada rumusan kesimpulan di atas, maka sebagai implikasi akhir peneliti merekomendasikan pentingnya pengembangan dan aktualiasi secara berlanjut Respon Masyarakat Terhadap Mubalig Humoris di Kelurahan Katangka Kabupaten Gowa agar masyarakat lebih berdaya dalam arti lebih mampu memahami materi dakwah yang disajikan oleh mubalig.

Selanjutnya untuk lebih memahami bagaimana respon dan pandangan masyarakat terhadap mubalig humoris di Kelurahan Katangka Kabupaten Gowa, maka tentu saja penelitian ini tetap dapat dikembangkan. Untuk itu berkaitan dengan ini maka disarankan:

1. Diperlukan adanya penelitian lanjutan yang obyeknya tidak sebatas pada respon dan pandangan masyarakat terhadap mubalig humoris di kelurahan katangka Kabupaten Gowa, tetapi kajian obyeknya diperluas lagi.
2. Respon dan pandangan masyarakat terhadap mubalig humoris di kelurahan katangka Kabupaten Gowa perlu disosialisasikan secara menyeluruh kepada mubalig humoris maupun mubalig yang tidak humoris agar terjadi sinkronisasi pemahaman dan tujuan serta sistem manajemen pengelolaan sebagai wahana pelaksanaan dakwah yang harmonis dan menyejukkan.
3. Kepada Instansi pemerintah, LSM dan organisasi keagamaan yang akan melaksanakan kegiatan dakwah di Kelurahan Katangka Kabupaten Gowa, Provinsi Sulawesi Selatan hendaknya memperhatikan situasi dan kondisi masyarakat setempat, terutama bagi mereka yang tergolong mubalig humoris.\*\*\*

## DAFTAR PUSTAKA

### *Al-Qur'an al-Karim*

- Ahmad, A.Kadir *Dasar-Dasar Metodologi penelitian Kualitatif*, Edisi I (Makassar: CV Indobis Media Centre, 2003)
- al-Haddad, Abdullah Ba'alawy, *al-Nashu Diniyah* diterjemahkan oleh Moh. Abdai Rathony dengan judul *Petuah-petuah Agama Islam* Semarang: Toha Putra, 1980
- Ali, Mohamad *Penelitian Kependidikan: Prosedur & Strategi* Bandung: Angkasaa, 1985
- al-Kalih, Asad M. , *Kamus Indonesia Arab* Cet.V; Jakarta : Bulan Bintang , 1993
- Al-Qardhawiy, Yusuf, *Malamih Al-Mujtama' Al-Muslim Alladzi Nasyuduhu*, terj. Utomo, Setiawan Budi *Anatomi Masyarakat Islam* Cet.I; Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 1999
- Anwar, Muh. *Retorika Dakwah dan Aplikasinya*, Makassar, Alauddin Press, 2009
- Arikunto, Suharsimi *Prosedur Penelitian* Jakarta: Bulan Bintang, 1989
- Arikunto, Suharsimi *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Edisi Revisi VI Cet. XIII; Jakarta: Rineka Cipta, 2006
- Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999
- Bungin, Burhan *Penelitian Kualitatif : Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, Dan Ilmu Sosial Lainnya* Cet.III; Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2009
- Dadang Kahmad, Direktur Pasca Sarjana UIN SGD Bandung dan Warga Sunan Gunung Djati. <http://filsafat.kompasiana.com/2009/11/12/strategi-dakwah-islam-masa-kini/> (Sabtu, 9 Oktober 2010).
- David I Shill (ed.), *International Encyclopaedia of The Social Sciencies* New York : McMillan, 1972
- Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Terjemahnya* Semarang: Toha Putra, 1996
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Cet. I, Jakarta: Balai Pustaka, 1989
- Elllade, Mircea *The Encyclopaedia of Religion*, Vol,7. New York: Mc Millan, 1968
- H.Usep Romli HM, wartawan Senior, Mubaligh, Penulis buku humor Sunda "Dulag Nalaktak" (2006). Tulisan ini Bahan Ceramah Tentang Humor dalam Dakwah dalam Diklat Retorika Dakwah Bidang KIK Pusdai, 12-13 September 2008.\* <http://pusdai.wordpress.com/2008/09/10/humor-sebagai-bagian-retorika-dakwah/> (Sabtu, 9 Oktober 2010).

- Hadi, Sutrisno *Metodologi Penelitian*, Jilid II Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fak. Psikologi UGM, 1982.
- Haq, Hamka, *Falsafat Ushul Fiqhi*, Ujung Pandang, Yayasan al-Ahkam, 1998
- Harahap, Syahrin, ***Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan***, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999
- <http://daengrompa.blogspot.com/2010/08/masjid-katangka-masjid-tertua-di-sulsel.html> (22 September 2010)
- <http://digilib.unnes.ac.id/gsdI/collect/p/index/assoc/HASHd41f.dir/doc.pdf>
- <http://forumm.wgaul.com/showthread.php?t=57356>(Ahad, 10-10-2010)
- [http://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan\\_Gowa](http://id.wikipedia.org/wiki/Kesultanan_Gowa) (Rabu, 22 September 2010)
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Respon> (Ahad, 10-10-2010)
- <http://katangka.wordpress.com/>, (selasa, 7 September 2010)
- [http://www.eramuslim.com/manhaj-dakwah/ma-aalim-fith-thariiq/ciri-ciri-masya\\_rakat-islam.htm](http://www.eramuslim.com/manhaj-dakwah/ma-aalim-fith-thariiq/ciri-ciri-masya_rakat-islam.htm) (Sabtu, 9-10-2010).
- [http://www.uinsuska.info/dakwah/attachments/093\\_09strategidakwah.pdf](http://www.uinsuska.info/dakwah/attachments/093_09strategidakwah.pdf) (sabt, 9 Oktober 2010).
- Ibnu Faris, *Maqayis al Lughah*, Jilid I, Cet. II; Bairut: Dar al Kutub Al Ilmiyah, 1999. Ibrahim Mustafa dkk, *Mu'jam al Wasith*, jilid I, Theheran: Maktab al Islamiyah, t. Th.
- Ibnu Manzur, *Lisanul al Arab*, Jilid III, Qairo: Dar al Hadis, 2003
- Kartono, Kartini *Pengantar Metodologi Reseach Sosial* (Bandung: Alumni, t. th
- Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, cet.V Jakarta: Aksara Baru, t.th.
- Kontowijoyo, ***Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia***, Yogyakarta: Salahudin Press, 1985
- Lihat Phil Astrid S. Susanto, *Pengantar sosiologi dan perubahan sosial*Cet I.Bandung: Bina Cipta, 1979
- Ma'luf, Luwis *al-Munjid fi al-Lughah* Bairut: Dar al-Masyriq, 1977
- Mahfud, Syekh Ali, Hidayatu al-Mursyidin Qairo: Dar al-Kitabi al-Arabi, 1952
- Mahmuddin, *Manajemen Dakwah Rasulullah: suatu Telaah Historis Kritis* Jakarta: Restu Ilahi, 2004
- Mardaalis, *Metode Penelitian suatau Pendekatan Proposal* Jakarta: Bina Aksara, 1993
- Masy'ari, Anwar, *Butir-Butir Problematika Dakwah Islamiyah*, Surabaya: Bina Ilmu, 1992
- Mircea Elliade, *The Encyclopaedia of Religion*, Vol.7.New York: McMillan, 1968

- Muhammad Fazlur-Rahman Ansari *The Qur'anic Foundations and Structure of Muslim society* terj. Juniarso Ridwan, *Konsep Masyarakata Islam Modern* (Bandung : Risalah, 1983)
- Muhiddin, Asep *Dakwah dalam Perspektif Alquran*, Cet I ; Bandung: Pustaka Setia, 2002
- Mulkhan, Abdul Munir ,*Ideologi Gerakan Dakwah: Episode Kehidupan M. Natsir dan Azhar Basyir*, Yogyakarta: Sippres, 1996
- Nazir,Moh. *Metode Penelitian* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988
- Noer, Mohammad "*Dakwah untuk Umat*," Makalahdalam Workshop Program Studi Sejenis Ditjen Pendidikan Islam Depag RI, 2007
- Parker dan Anderson, *Society its Organization and operation* Toronto-London-New Yor : Montrand co.Inc, 1964
- Raliby, Osman ,*Kamus Internasional* Jakarta: NV. Bulan Bintang, 1982
- Sekretaris Umum DPD IMM Sumatera Utara yang pernah menganalisa strategi dakwah Kuntowijoyo dalam masalah Suara Muhammadiyah edisi November 1992.
- Shihab, Quraish, *Membedakan Al-Qur'an* Bandung: Mizan, 1993
- Subagyo, Joko *Metode Penelitian Dalam Teori Dan Peraktek* Jakarta: Rineka Cipta, 1991
- Sugiyono, *Metode Penelitian Administrasi* (Bandung: Alfabeta, 1997
- Syukir, Asmuni, *Dasar-dasar Strategi Dakwah Islam*, Surabaya: al-Ikhlash, 1983
- Zakary, Abu Bakar, *al-Dakwatu ila al-Islam* Qairo: Dar al-Urullah, t.th.

# THE THEOLOGICAL ARGUMENTS OF JEMAAH ISLAMIYAH ON SUICIDE BOMBING

**Muhaemin**

*State Islamic University Alauddin Makassar, Indonesia*

Email: muhaeminlatif@gmail.com

## **Abstract.**

*The Existence of Jemaah Islamiyah in the world, particularly in Indonesia, cannot be underestimated by the Indonesian government. It is extremely needed a serious attention to tackle this movement. This essay entails a strong network between JI in Indonesia and al-Qaeda Link in Afganistasn. Although the emergence of JI in Indonesia cannot be separated from a former rebellion to the Indonesia New Order which was called Darul Islam, the development of JI has remarkably changed through building strong networking to international link like al-Qaeda. A number of evidence has been provided in this article to strengthen the danger of this organization. The doctrine of jihad through suicide bombing fuels the threat of JI as an international terrorist organization. Jihad was believed as the holy war against the United States, Israel, Europe, and anyone else who oppose their vision of world governed by shariah. JI itself were supported by multitude schools, charitable associations, banks, business activities and Islamic world government.*

**Keywords:** *Jemaah Islamiyah, al-Qaeda, jihad*

## **Introduction**

**O**f all series bomb attack happened in Indonesia, Bali bomb, on 12 October 2002, is widely considered as the most serious explosion by terrorist since 9/11. The Bali bomb attack was reported 202 people killed, including 88 Australians, and 350 people were seriously injured. It certainly came as a shock to Indonesian government and all parts of the world. Bali was previously called as a paradise of the earth, it has remarkably changed into a centre of terrorist. In this regard, *Jemaah Islamiyah*(JI) was believed as the actor for this shocking bomb. *Jemaah Islamiyah*, as contended by Pevlova (2006), is an Arabic term which connotes "a society of muslims" or "a worldwide community of

Muslims".<sup>1</sup> Jones (2005) noted that *Jemaah Islamiyah* (JI) is probably the most popular ever known of all the Islamic terrorist organizations in Southeast Asia. It is responsible of a series of bombings in Indonesia since May 2002 and continued through the explosion in front of the Australian embassy in Jakarta in September 2004. JI members, as Jones (2005) continues, have been involved in many of the major bombings in Philippines between 2000 and early 2005. In all cases, the bombs were designed to kill innocent people or civilian. This result in the United Nations lists them as the terrorist organization.<sup>2</sup>

According to Korschade (2006), JI was formed from the Darul Islam separatist movement in Indonesia during the 1950s. The goal of Darul Islam was the creation of an Indonesian Islamic state, and the movement was responsible for several uprisings through the 1950s and 1960s in Indonesia. Although Darul Islam was suppressed and forced to operate underground during the late mid-1960s, several armed militant organizations formed from the group in the mid to late 1980s; one of these was JI. JI established radical Islamic boarding schools, and expanded their influence into Malaysia and throughout South East Asia. JI recruits trained in Afghanistan from 1985, after being tunneled through *Makhtabal-Khadamat lil Mujahideen al-Arab* (Afghan Services Bureau) to Camp Saddah, in which recruits were schooled in a three-year training course that consisted of weapons, tactics, and explosives instruction, combined with strict *salafist* indoctrination. The last class for Afghan training of JI members arrived in 1991, following the Soviet withdrawal. The subsequent year, following a disagreement between JI leader Sungkar and another senior Darul Islam leader, Ajengan Masduki, Sungkar established JI as an organization distinct from Darul Islam. JI now had the unambiguous goal of establishing a pan-Islamic state in Southeast Asia. From 2000, JI attempted to assassinate the Philippines Ambassador to Indonesia, detonated 38 bombs in churches across the Indonesian archipelago, and attempted to assassinate Indonesian President Megawati Sukarnoputri.<sup>3</sup>

Baker (2005) point out that JI, as an Islam militant organization, use terrorism as the medium to create pan-Asian Islamic state centered in Indonesia. JI has been closely associated with *al-Qaidah* network, both and before 9/11 attack. Since 2001, many JI leaders and members have been arrested, imprisoned, such as

---

<sup>1</sup>See, Elena Pavlova, "From a Counter-Society to a Counter-State Movement: Jemaah Islamiyah According to PUPJI, *Studies in Conflict and Terrorism*. 30, (2007), pp.777-800

<sup>2</sup>See, Sydney Jones, "The Changing Nature of Jemaah Islamiyah", *Australian Journal of International Affairs*, 59,2 (2005), pp.169-178.

<sup>3</sup>Stuart Koschade, S., "A Social Network Analysis of Jemaah Islamiyah: The application to Counter Terrorism and Intelligence", *Studies in Conflict and Terrorism*, 29 (2006), pp.559-575.

spiritual leader, Abu BakarBaasyir. Others have been killed resisting arrest as Abuza (2003) stated that more than 160 JI members were arrested. According to Baker (2005), the remaining JI members have demonstrated a continuing ability to execute major terrorist attacks. Nevertheless, as contended by Abuza (2003), JI powers to attack become lesser and lesser than they were years ago.

Based on the explanation above, it is clearly demonstrated JI posed a message that they are a large terrorist organization in Southeast Asia. That's why Barton (2005, cited in Tan, 2006) suggests that although the quantity of radical Islam in Indonesia is limited compared to Muslim population in this country, we need to give it serious attention due to creeping radicalization. From these points of view, this paper will address *Jemaah Islamiyah* in terms of its pattern of organization, financial network, link to *al-Qaeda*, and more importantly the concept of suicide bombing.<sup>4</sup>

### The Pattern of Organization

Jlas an international organization is a top down command. According to Baker (2005), JI consists of the *Emir*, or supreme leader and the Regional *Syura*, a consultative council of senior JI members. *Emir*, as stated by Pavlova (2006), is normally assisted by *Qiyadah* (Executive) in conducting his administrative duties.<sup>5</sup> In this sense, Abu BakarBaasyir served as the JIs' *Emir* at least until he was arrested and taken into custody by Indonesian authorities. Some regard him as the spiritual leader rather than top decision maker. Baasyir was suggested that he was in charge with series of bombing attack across the country through educating and exhorting the radical Muslims who resorts to violence. Baasyir was accompanied by Abdullah Sungkar, who saw themselves as the descendants of earlier Muslim separatist movement, such as Darul Islam, and spent decades working to promote Islamic fundamentalism in Southeast Asia.<sup>6</sup>

Baker (2005) goes on to state that the Regional *Syura* involves the JIs' senior personnel and serves as a top policy making group. It is equivalent to the *Shura Majlis*, or consultative council that *al-Qaeda* has used to its top liberations. This has several functional components, such as operations, security, recruitment, and communication. Both operations and security are crucial to JIs' ability to undertake terrorist attack.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup>See, Andrew T.H. Tan, "Jemaah Islamiyah: Radical Islam in Indonesia (Book Review)", *Pacific Affairs*. 79, 1 (2006), pp 149-151.

<sup>5</sup>See Elena, *loc. cit*

<sup>6</sup>John C. Baker, "Jemaah Islamiyah" in Brian Jackson et al (ed.), *Aptitude for Destruction: Organizational Learning in terrorist groups and its implications for combating terrorism*. National Institute of Justice: Rand infrastructure and Environment, 2003.

<sup>7</sup> See *ibid.*,



According to Jones (2005), JI established four major territorial divisions known as the *mantiqi*, with responsibilities for JI operations across Southeast Asia, as follow:

1. *Mantiqi 1* covering peninsular Malaysia, Singapore and Southern Thailand. Baker (2005) stated that this group works in conjunction with *Kumpulan Mujahidin Malaysia* (KMM). This group mainly concentrates on recruitment and indoctrination of JI members, particularly through the Islamic boarding school in Johor Malaysia. According to Desker (2003), this *mantiqi* is regarded as providing the economic wherewithal for operations.
2. *Mantiqi 2* covering Java, Sumatera, and most of other major islands of Indonesia except for Sulawesi. It plays an important role in supporting JI activities in Indonesia's sectarian conflict through Islamic paramilitary groups or further called *jihad*.
3. *Mantiqi 3* covering the Philippines, Sabah in eastern Malaysia, Sulawesi, and eastern Kalimantan. This group has been important for training JI personnel and supporting its logical network, including the use of MILF training facilities in Mindanao.
4. *Mantiqi 4* covering Australia that focuses primarily on recruiting and fundraising in the large Indonesia diaspora community.<sup>8</sup>

These territorial groups, as contended by Baker (2005), consist of several branches known as *wakalabs*, which comprise operations cell, or *fiah*, that normally consist of four or five JI members. Desker (2003) compares the *mantiqi* and *wakalah* to brigades and battalions, and so on all the way down to the *fiahsquads*. Although JIs' organizational structure suggests a hierarchical organization, it was frequently happened that there is strong differences of perspective have existed within the organization, especially in terms of Jihad.<sup>9</sup>

In relation to the sustainability of leadership in four *mantiqi*, Jones (2005) stated that *Mantiqi1* had already collapsed due the arrest of the leader. That is, however, not to say that it will disrupt the future of JI. Until 2003, many of JIs' top chief leaders for *mantiqi 1* were believed to involve in designing Bali bomb. Nevertheless, they tended to be more internationalist in outlook than other parts of the organization and were more attracted by al-Qaeda.

---

<sup>8</sup>See, Sydney, *loc cit.*,

<sup>9</sup>See, Barry Desker, "The Jemaah Islamiyah (JI) Phenomenon in Singapore. *Contemporary Southeast Asia*. 25, 3 (2003), pp.489.

## Financial Network

According to Abuza (2003), there are at least eight financial sources of JI in operating their attack. However, only two of them will be explored in detail in this paper, bags of cash and Islamic charities.

### Bag of Cash

Delivery of cash by personal couriers is the most popular way of funding JI operations. According to Malaysian and Singaporean intelligent reports (cited in Abuza, 2003), the JI received some Rp1.35 billion from al-Qaeda since 1996. According to Regional intelligence officials, that year, the JI received Rp250 million, Rp400 million in 1997 and Rp700 million in 2000 (roughly US\$40,000 and US\$70,000 respectively). Umar al-Faruq testified to transferring US\$200,000 to the JIs' Indonesian cell after 2000.<sup>10</sup>

Syeikh Abu Abdullah al-Emarati, was popular called Usama bin Laden, was reported to fund JI operations about US\$74,000 through giving Umar al-Faruq to purchase three tons of explosives for JI operations. The Bali bomb was funded by US\$35,000 transferred by Wan Min Mat, believed to be an important JI treasurer in Malaysia, to Mukhlis and Imam Samudra, the key actors of the Bali bombing. However, as Baker (2005) view, the fund was frequently insufficient, particularly to support a larger bombing attack. In this sense, JI members had to rely on criminal activities, such as the robbery of a jewelry store, to generate the cash it needed as it happened in the Bali bomb attack.<sup>11</sup>

### Islamic Charities

Abuza (2003) stated that much of al-Qaedas' as well as JIs' funding are believed to come from charities. Indonesian intelligence officials estimate that 15 to 20 percent of Islamic charity funds are diverted to politically motivated groups and terrorist. In Islamic culture, Muslims are expected to donate 2.5 percent of their net revenue to charity, known as *zakat*. It is a compulsory to every single Muslim through taking some their wealth out to distribute poor people or worthy people. This practice is unregulated, unedited, and thus leads to terrible abuse by groups such as al-Qaeda. There are some 300 private charities in Saudi Arabia alone, including 20 established by Saudi intelligence to fund the Afgan Mujahidin. It is estimated that US\$1.6 million per day is donated by wealthy Saudi. Thus, Saudi Arabia is believed as the most important source of fund of al-Qaeda as well as JI.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup>See, Zachari Abuza, "Funding Terrorism in Southeast Asia: The Financial Network of al-Qaeda and Jemaah Islamiyah. *Contemporary Southeast Asia*.25,2 (2003), pp. 169.

<sup>11</sup>See *ibid.*,

<sup>12</sup>See *ibid.*,

Despite *zakat* donations, which are obligatory, there are also *infaq* and *sadaqah* donations which are voluntary and made depending on individual circumstances. This is completely unregulated, allowing for financial mismanagement and the diversion of funds to terrorist cells.

### Links to al-Qaeda

According to Baker (2005), the first contact between JI and al-Qaeda started when Abdullah Sungkar traveled to Afghanistan and met with Osama bin Laden some time in 1993-1994. Afterwards, both JI and al-Qaeda make agreement to engaged in a number of activities that benefited both of them. The main benefit of JI is access to al-Qaeda training facilities, financial support, and the ability to plan and carry out joint operations.<sup>13</sup> Likewise, al-Qaeda take advantage from this relationship through gaining support form JI to support terrorist attacks on targets in the region and elsewhere.

The following table clearly demonstrates the chronology of interaction between JI and al-Qaeda.

**Table 1. Key interactions between JI and al-Qaeda**

Date	Key Interaction
1993–1994	JI is formed by Abdullah Sungkar after a meeting with Osama bin Laden in Afghanistan.
1999–2000	Singapore Fiah Ayub cell leader goes to Afghanistan for training in mid-1999 and later briefs the al Qaeda leadership on JI preparations for a bombing attack on a rail station in Singapore that is routinely used by U.S. military personnel.
January 2000	Hambali, serving both JI and al Qaeda, helps arrange a meeting in Kuala Lumpur that involves some top al Qaeda operatives involved in the 9/11 plot as hijackers and the USS <i>Cole</i> attack
2000–2002	Omar al-Faruq, al Qaeda's senior representative in Southeast Asia, works with the JI to undertake surveillance of the U.S. embassies in Jakarta and Kuala Lumpur in preparation for a car bomb attack.
2001	JI member Yazid Sufaat spends several months trying to cultivate anthrax as part of the al Qaeda biological weapons program at a laboratory in Afghanistan.
September 2001– October 2001	JI's Fiah Musa cell in Singapore is approached by JI leaders and al Qaeda operatives to assist in a plan to bomb specific targets in Singapore (e.g., embassies, U.S. business offices); the plan calls for JI personnel to undertake surveillance and bomb preparations and support activities for al Qaeda suicide truck bombers.

Source: White Paper, 2003, pp 4-5, 9-12 (cited in Baker, 2003)

<sup>13</sup>See John, *loc. cit.*,

### **Suicide bombing : the noble *jihad***

According to Pavlova (2007), *Jemaah Islamiyah* based themselves on *salafi-jihadist* religious principles and a rigorous methodology of self discipline, inter-body consultation, and internal control mechanism. There are at least three emphasis of *Ji* movement as follow:

1. The emphasis on *Daulah Islamiyah* (Islamic state) as a framework toward the restoration of the global Islamic caliphate. However, Jones (2005) stated that *Ji* organization merely focus on establishing an Islamic state in Indonesia, not a caliphate, not a regional Islamic state in Southeast Asia.
2. The preparation of establishing *Daulah Islamiyah* through a persistent of the individual, the familiy, and the *jamaah* as Islamic entities
3. Concentrate on military training and *Jihad musallah* (armed struggle) as the final outcome and the ultimate test of success for *Ji* long term target.

Those three important movements, *jihad* is becoming the most serious concern of the *Ji*. *Jihad*, to them, will bring peoples' qualities to the fore and highlight their potential. It was believed that *jihad* is the most virtues in the group ethos. This principle is strengthened by *Ji* members to prepare them to fight till death in the name of the groups' religious vision and strategic vision.

In general, the notion of *jihad*, as contended by Khosrokhavar (2002), first emerged in Arabia as a result of Islam's ideologicalisation of tribal warfare. Incessant warfare between various tribes was frequent in Arabia, where the heterogeneity between different religious communities (Jewish, Christian and pagan) and divergent interests resulted in constant fighting. Islam gave this type of warfare a unitary meaning by giving it a religious content. Initially, the meaning of *jihad* fluctuated to a greater or lesser extent. It gradually took on the codified meaning of 'for the cause of God' as the universalism gradually established by Islam transcended tribal rivalries and intertribal economic struggles.<sup>14</sup>

*Jihad*, to *Ji*, is the duty of a Muslim to avenge. This can be seen when Fealy (2003) interviewed Amrozi (one of the Bali bombers) saying that "I carry out *jihad* because it's the duty of Muslim, so (that) the America terrorist and their allies understand that the blood of the Muslim community is not shed for nothing". Likewise, Imam Samudra stated that "let it be acknowledged that every single drop of Muslim blood, be it from any nationality and from any place will be remembered and accounted for". From these points of view, it is obvious that *jihad* (armed fighting) is the noble movement among the *Ji*.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup>See, Farhad Khosrokhavar, *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. (London: Pluto Press, 2002).

<sup>15</sup>See, Greg Fealy, "Hating Americans: Jemaah Islamiyah and The Bali Bombing. *IIAS Newsletter*.31 (2003), pp3-4.

Fealy (2003) continues to say that many bombers saw themselves as fighting a heroic war against evil. They portray themselves as high minded warriors acting according to the demands of their faith. Indeed, many JI members have stated that they are engaged in a holy struggle and are happy to die as the martyrs for the cause. Imam Samudra, for example, stated:

I have not done anything barbaric that is prohibited by God. The precise path I have taken is Gods' path. Have faith that the soldiers of Muhammad will win. However, that victory will certainly have victims. Be certain that I am on the road of *istiqamah*(sincerity), the road of *jihād*. Even if I die, I will die a martyr. I await the enemys' bullet or spear piercing my breast so that I die a martyr.<sup>16</sup>

From these points of view, it is shown that the driving force of committing suicide bombing is *jihād*. It plays an important role to guide JI members to attack Western people. Thus, the following table clearly demonstrates a series of bomb attacks by JI members. Some of them were performed by suicide bombing.

**Table 2.JI Bomb attacks, 2000-2004**

Date	Target and Location	Type of attack and result
August 1, 2000	Residence of the Philippine ambassador to Indonesia (Jakarta)	Single car bomb: 3 killed, 17 wounded
December 24, 2000	Churches and priests in Indonesia (11 cities across Java and Sumatra)	Christmas Eve bombings—38 bombs (20 detonated): 15 killed, 94 wounded
December 30, 2000	Metro Manila, including the light rail Train	Five near-simultaneous bombings: 14 killed, 70 wounded
Late 2001	Foreign embassies (U.S., Israel, UK, Australia), U.S. naval ships, and other Western interests in Singapore	Six large truck bombs: foiled by Singapore police arrests in December 2001
October 12, 2002	2 Bali nightclubs (Kuta, Bali) and the U.S. consulate (Sanur, Bali)	One large car bomb and two smaller bombs: 202 killed, over 500 wounded
August 5, 2003	J.W. Marriott Hotel (Jakarta)	Single car bomb: 12 killed, numerous Wounded
September 9, 2004	Australian embassy (Jakarta)	Single truck van bomb: 9 killed, nearly 100 wounded

Source : Report of the Inquiry into the Australian Intelligence Agencies, 2004, p. 41; White Paper, 2003; various TEMPO Magazine articles. (cited in Baker, 2003)

---

<sup>16</sup>See, *ibid.*,

## Conclusion

Based on the explanations above, it can be regarded that JI is a serious terrorist organization that need to be concerned among the government, particularly, Indonesian authority where JI centered. The strength financial network with al-Qaeda showed how JI is an international terrorist organization that may threat the harmonious and peaceful of the world. Additionally, the concept of *jiha*d which results in committing suicide bombing fuels the danger of this organization. Although, the three Bali bombers, Amrozi, Mukhlas, and Imam Samudra, have been executed by Indonesian prosecutor, the rest of JI members are considered to exist across the country. Thus, an attempt to tackle the expansion of this organization is necessarily required.\*\*\*

## **Bibliography**

- Abuza, Z., (2003), Funding Terrorism in Southeast Asia: The Financial network of al-Qaeda and Jemaah Islamiyah. *Contemporary Southeast Asia*. 25 (2),pp. 169.
- Baker, J.C., (2003), "Jemaah Islamiyah" in Brian Jackson (ed.), *Aptitude for destruction : organizational learning in terrorist groups and its implications for combating terrorism*. National institute of Justice: Rand infrastructure and environment
- Desker, B., (2003), The Jemaah Islamiyah (JI) Phenomenon in Singapore. *Contemporary Southeast Asia*. 25 (3),pp. 489
- Fealy, G., (2003), Hating Americans: Jemaah Islamiyah and the Bali Bombing. *IIAS Newsletter*. 31,pp. 3-4.
- Jones, S., (2005), The changing nature of Jemaah Islamiyah. *Australian Journal of International Affairs*. 59 (2),pp.169-178.
- Khorrokhavar, F., (2002), *Suicide Bombers: Allah's New Martyrs*. London: Pluto Press.
- Koschade, S., (2006), A social network analysis of Jemaah Islamiyah: the application to counter terrorism and intelligence. *Studies in conflict and terrorism*. 29. pp. 559-575.
- Pavlova, E., (2007), From a Counter-Society to a Counter-State Movement: Jemaah Islamiyah According to PUPJI. *Studies in conflict and Terrorism*. 30,pp.777-800.
- Tan, A.T.H., (2006), Jemaah Islamiyah: Radical Islam in Indonesia (Book Review). *Pacific Affairs*. 79 (1),pp. 149-151.

# KORELASI ANTARA EPISTEMOLOGI SANAD DAN MATAN DALAM MENENTUKAN VALIDITAS HADIS

Oleh:

**La Ode Ismail Ahamad**

*Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pare-Pare  
syhila\_ismail@yahoo.com*

## Abstrak

*Persoalan sanad dan matan merupakan dua unsur penting yang menentukan keberadaan dan kualitas suatu hadis sebagai sumber otoritas ajaran Nabi Muhammad saw. Kedua unsur itu begitu penting artinya, dan antara yang satu dengan yang lain saling berkaitan erat, sehingga kekosongan salah satunya akan berpengaruh, dan bahkan merusak eksistensi dan kualitas suatu hadis. Karena suatu sumber ajaran berurusan dengan sanad dan matan, di samping juga persoalan detailnya seperti dari siapa sesungguhnya ia diterima, siapa yang membawanya sehingga terhubung kepada Nabi saw., juga mengenai keaslian sumber (sanad dan matan) yang telah dibawanya itu. Hadis yang asli diterima dari Nabi Muhammad saw., dengan mata rantai periwayat dan materi yang diterima secara meyakinkan merupakan maksud utama studi hadis, sedang yang tidak asli menjadi jelas posisi ketidaksiannya.*

## I. PENDAHULUAN

Dalam kajian Islam (*Islamic Studies* atau *Dirasah al-Islamiyah*),<sup>1</sup> kedudukan hadis atau sunnah, baik secara struktural maupun fungsional hampir disepakati oleh mayoritas kaum muslim dari berbagai mazhab dalam Islam sebagai sumber teks keagamaan fundamental (*ashl*) dan otoritas kedua setelah al-Qur'an<sup>2</sup> menempati posisi sentral dan

---

<sup>1</sup>*Islamic Studies* merupakan studi yang mendapat perhatian di kalangan ilmuwan dengan persoalan yang krusial adalah masalah metodologi, karena dua hal yakni: (a) kelemahan di kalangan umat Islam dalam menguasai metodologi; dan (b) Terjadinya perluasan studi Islam dalam berbagai wilayah, misalnya filologi, antropologi, arkeologi dan lain-lain. Lihat Kamaruzzaman dan Abdullah Masrur, 'Urgensi Metodologi dalam Studi Islam: Sebuah Pengantar' dalam Amin Abdullah dkk, *Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000), h. xi-xii.

<sup>2</sup>Penempatan urutan sumber pokok ajaran dalam beberapa literatur tidak seragam. Diskusi tentang masalah ini dapat dibaca dalam Jalal al-Din 'Abd. al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Miftah al-Jannah fi Ihtijaj al-Sunnah* (Madinah: Matba'ah al-Rasyid, 1979), h. 12; Mustafa al-Siba'i, *al-*



signifikan.<sup>3</sup> Otoritas Nabi Muhammad saw. di luar al-Qur'an tak terbantahkan dan mendapatkan justifikasi dari wahyu yang memiliki kedudukan terhadap al-Qur'an di antaranya sebagai penafsir al-Qur'an (Q.S. al-Nahl [16]:44); sebagai pembuat hukum (*legislator*) [Q.S. al-Nisa' (4):65]; sebagai teladan untuk masyarakat muslim (*model for muslim behavior*) (Q.S. al-Ahzab [33]:21); wajib dipatuhi oleh masyarakat (Q.S. al-Hasyr [59]:7), Q.S. al-Maidah [4]:59, 64; Q.S. Ali Imran [3]:32, 132;).<sup>4</sup> Oleh karena itu, hadis disejajarkan dengan al-Qur'an sebagai wahyu (*data relevata*).<sup>5</sup> Secara normatif, beliau merupakan gambaran ideal dan aplikasi al-Qur'an yang pragmatis.<sup>6</sup> Dalam beberapa literatur dikatakan bahwa hadis berasal dari sumber yang sama. Perbedaan keduanya hanya pada bentuk dan tingkat otentisitasnya, bukan pada substansinya. Maka dari itu, wahyu dikategorikan sebagai *wahyu ghayru matlu'* (wahyu yang tidak dibacakan).<sup>7</sup>

---

*Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri al-Islami* (Beirut: Maktab al-Islam, 1985), h. 353-377; Zakaria al-Shabri, *Mashadir al-Ahkam al-Islamiyah* (t.tp: Dar al-Ittihad al-'Arabi, 1975), h. 39. Lihat juga misalnya M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 3; Al-Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah* (Cet. I; Mihr: Mustafa al-Babi al-Halabiy, 1940), h. 78. al-Syaikh Muhammad al-Khudhari Bik, *Usul al-Fiqh* (Cet. III; Mishr: al-Rahmaniyah, 1993), h. 301. 'Abd. al-Wahhab al-Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh* (Cet. VIII; Kuwait: al-Dar al-Kuwaytiyah, t.th), h. 39; Muhammad Awwamah, *Atsar al-Hadis al-Syarif fi Ikhtilaf al-A'immah al-Fuqaha*, diterjemahkan oleh A. Zakarsyi Chumaidy, *Melacak Akar Perbedaan Mazhab* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 19-20; Asfari Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah menurut al-Syathibi* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 78; Muhammad Hashim Kamali, *The Principle of Islamic Jurisprudence*, alih bahasa Noorhadi, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 73-76.

<sup>3</sup>Lihat Andi Rasdiyanah, *Pengembangan Sistem Koleksi Hadis-Hadis Fiqh dalam al-Kutub al-Khamsah* (Ujungpandang: Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat IAIN Alauddin, 1993), h. 1.

<sup>4</sup>Muhammad Musthafa Azami, *Studies in Hadits Metodology and Literature* (Indiana: Islamic Teaching Center Indianapolis, 1977), h. 12-13.

<sup>5</sup>Dalam sejumlah ayat, kaum muslimin diperintahkan untuk mematuhi perintah Allah dan Rasul-Nya misalnya Q.S. Ali Imran (3): 32, Q.S. al-Ma'idah (5): 96, Q.S. al-Nisa' (4): 193. Olehnya itu, otoritas hadis sebagai sumber ajaran Islam bersifat normatif. Sedangkan alasan historisitas digunakan untuk menolak alasan dari kelompok *inkar al-hadis*.

<sup>6</sup>Lihat Yusuf Qardhawi, *Kayfa Nata'amalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir dengan judul "Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw. (Cet. V; Bandung: Kharisna, 1997), h. 16.

<sup>7</sup>Penyebutan wahyu *ghayr mathlu'* berdasarkan pada teks al-Qur'an وَمَا يَنْفَعُ عَنْ هَؤُلَاءِ وَحْيٌ يُوحَى (Q.S. al-Najm [53]:3-4), tetapi menuai perdebatan semantik. Uraian perdebatannya lihat Daniel. IR. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, diterjemahkan oleh Jasjar Radianti dan Entin Sriani Muslim dengan judul "Menyoal Relevansi Sunnah Dalam Islam Modern" (Cet. I; Bandung: Mizan, 2000), h. 19; Lihat pula Yunahar Ilyas, *Pengembangan Pemikiran* (Cet. I; Yogyakarta: LPPI UMY, 1996), h. 4-5.

Hadis dipandang sebagai *miftah al-Qur'an* (kunci untuk memahami al-Qur'an), karena ia bukan saja sebagai penguat dan penjelasan al-Qur'an<sup>8</sup> (*bayan al-tafsir*<sup>9</sup>, dan *bayan ta'kid*<sup>10</sup> terhadap ayat-ayat yang umum, global atau yang masih *muthlaq*, tapi bisa juga dijadikan dasar bagi penetapan hukum baru yang tidak dijelaskan al-Qur'an. Bahkan, bagi yang meyakini adanya *nasikh* dan *mansukh*,<sup>11</sup> ia juga berfungsi untuk *menasakh* al-Qur'an (*bayan nasakh* atau *bayan tabdil*).<sup>12</sup> Tidak berlebihan jika kemudian para ulama seperti yang dikutip oleh Wahbah al-Zuhayli berpendapat bahwa al-Qur'an lebih membutuhkan hadis daripada sebaliknya.<sup>13</sup>

Hadis adalah sebuah narasi yang sangat singkat, dan bertujuan memberikan informasi tentang apa yang dikatakan Nabi (*aqwal*), dilakukan (*af'al*), disetujui (*taqrir*)<sup>14</sup> atau tidak disetujui beliau,<sup>15</sup> dan beredar pada masa Nabi Muhammad saw. hingga wafatnya (11 H/632 M),<sup>16</sup> yang terkodifikasikan jauh setelah

---

<sup>8</sup>Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis 'Ulumuhu wa Mushthalahu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 46

<sup>9</sup>Hal ini merupakan fungsi hadis terhadap al-Qur'an yang dikemukakan oleh beberapa ulama seperti Imam Malik, Ibn Qayyim dan kelompok ulama *ahl al-ra'yi*. Uraian lebih jelasnya mengenai keterangan dan masing-masing fungsi tersebut dapat dibaca lebih lanjut dalam M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Cet. X; Bandung: Penerbit Angkasa, 1994), h. 56-59; Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (t.tp: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th), h. 112; al-Siba'i, *al-Sunnah*..., h. 380; Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), h. 23-27; Munzier Suparta dan Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 49-56.

<sup>10</sup>*Bayan ta'kid* berarti berarti hadis berfungsi memperkuat atau menggarisbawahi kembali apa yang telah diterangkan dalam Al-Qur'an. Lihat al-Siba'i, *al-Sunnah*..., h. 379; M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), h. 122; M. Hasbi Ash-Shiddieqie, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 177.

<sup>11</sup>Konsep *nasikh* biasa dipahami sebagai penghapusan ketentuan hukum suatu ayat oleh ketentuan hukum ayat lain yang datang kemudian. Konsep *nasikh* menjadi perdebatan di kalangan ulama. Uraian tentang persoalan ini dapat dibaca dalam M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 143; Muhammad al-Ghazali, *Berdiallog dengan al-Qur'an*, (terj) Masykur Hasyim (Bandung: Mizan, 1997), h. 98-103; Lihat pula Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terj. Agah Gamadi (Bandung: Pustaka, 1994), h. 65-75; Lihat M. Husain al-Tabathaba'i, *Mengungkap Rahasia al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1998), h. 61; Miftah Farid, *Al-Qur'an Sumber Hukum Islam yang Pertama* (Bandung: Pustaka Salman, 1989), h. 216; Taufik Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), h. 29.

<sup>12</sup>Lihat Muhammad Abu Zahwu, *al-Hadis wa al-Muhaddisun* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1984), h. 32.

<sup>13</sup>Lihat Wahbah al-Zuhayli, *al-Qur'an al-Karim Bunyatuh al-Tasyri'iyah wa Khashaishuh al-Hadharayah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), h. 44.

<sup>14</sup>Makna *taqrir* dapat dibaca dalam Ibn Manzur, *Lisan ...op. cit.*, h. 394; Lihat pula Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996), h. 15.

<sup>15</sup>Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), h. 68.

<sup>16</sup>Pada masa ini Azami menyebutkannya, masuk ke dalam kategori pertama, yaitu fase keaktifan sahabat menerima dan menyampaikan hadis. Lihat Muhammad Mushtafa Azami, *Studies in Hadith*..., h. 20.

Rasulullah saw. wafat.<sup>17</sup> Dengan kata lain, hadis telah mengalami tahap historis yang panjang sebelum ia kemudian menjadi wacana tekstual sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab hadis. Hadis mengalami tradisi pengalihan lisan (*al-naql al-syafahi, transmisi verbal*) dan tradisi pengalihan praktek (*al-naql al-'amali, transmisi practical*) sebelum kemudian memasuki tahap tradisi pengalihan tulisan (*al-naql al-kitabi, transmisi textual*).<sup>18</sup>

Dalam bahasa Kamaruddin Amin, teks-teks matan hadis dikodifikasi jauh lebih belakangan daripada peristiwa yang ia narasikan, sehingga terjadi kesenjangan (*gap*) antara literatur hadis dengan peristiwa yang Nabi sampaikan.<sup>19</sup>

Dalam hal proses periwayatan hadis, periwayatannya lebih banyak berlangsung secara *ahad*<sup>20</sup> dan sedikit berlangsung secara *mutawatir*, dengan memiliki petunjuk yang *zanni*, baik *wurud* -nya maupun *dalalahnya*. Untuk itu diperlukan penelitian yang bertujuan mengetahui orisinalitas historisnya,<sup>21</sup> apakah periwayatan hadis dapat dipertanggungjawabkan berasal dari Nabi atau tidak. Atau dalam pertanyaan-pertanyaan historis epistemologis Kamaruddin Amin, misalnya: Sejauhmana (*to what extent*) literatur hadis merefleksikan peristiwa-peristiwa yang sebenarnya? Apakah literatur hadis menyajikan hadis-hadis yang sesungguhnya, sebagaimana yang ia klaim, atau literatur ini tidak lain kecuali hanya sekedar refleksi kepentingan yang muncul pada masa awal Islam? *To put it in more technical terms*: Apakah matan matan hadis merefleksikan kata-kata Nabi atau sahabat yang sesungguhnya, atau hanya merupakan verbalisasi dari apa yang kemudian (belakangan) dianggap sebagai sunnah Nabi. Apakah sanad (jalur periwayatan) yang dicantolkan dalam literatur hadis untuk menjamin otentisitas matan merepresentasikan jalur transmisi yang asli, atau hanya merupakan palsuan-palsuan yang dimaksudkan untuk melegitimasi statement-statement yang baru

---

<sup>17</sup>Uraian tentang pertumbuhan ilmu-ilmu hadis dapat dibaca dalam Ali Mustafa Ya'kub, *Kritik hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 4; Lihat Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah.....*, h. 103-107.

<sup>18</sup>Lihat Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya pada Pengembangan Hukum Islam* (Cet. I; Semarang: Aneka Ilmu, 2000), h. 156.

<sup>19</sup>Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Relibilitas Metode Kritik Hadis* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2008), h. 7.

<sup>20</sup>Uraian tentang makna kata *ahad* dapat dilihat dalam Shubhi al-Shalih, *'Ulum al-Hadis wa Mushthalahu* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977), h. 146; Mahmud al-Tahhan, *Taisir Mushthalah al-Hadis* (Surabaya: Syirkah Bankul Andah, 1985), h. 18-22. Lihat Ibn Hajar al-Asqalani, *Syarh Nukhbah al-Fikr fi Musthalah Ahl al-Atsar* (Mesir: Maktabah al-Qahiriyah, t.th), h. 4.

<sup>21</sup>Asumsi ini yang menyebabkan Maurice Bucaille meletakkan posisi studi kritik terhadap hadis sebanding dengan studi kritik historis atas Bibel, yakni keduanya memiliki problem orisinalitas historis yang sama. Menurutnya, Bibel tidak bisa disejajarkan dengan al-Qur'an, tetapi hanya dapat disejajarkan dengan hadis. Lihat Maurice Bucaille, *La Bible le Coran et la Science* diterjemahkan oleh H.M. Rasyidi, *Bibel Al-Qur'an dan Sains Modern* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 17.

beredar dikemudian hari? Apakah munculnya sebuah hadis dalam koleksi-koleksi kanonik (*kutub al-sittah*) membuktikan historisitas penyandarannya kepada Nabi, sehingga penelitian lebih lanjut dianggap berlebihan.<sup>22</sup>

Dalam alam epistemologi<sup>23</sup> klasik, tidak ada hadis, bahkan yang sahih sekalipun, yang dianggap sebagai sumber pengetahuan absolut (*yaqin*). Artinya, betapapun juga sahihnya nilai suatu hadis, kepastiannya sebagai betul-betul diucapkan oleh Nabi saw. tetap *zanni*. Sebab kepastian bahwa hadis tersebut disampaikan oleh Nabi, hanya sampai pada tingkatan “diduga kuat” disampaikan oleh Nabi menurut sebagian ulama.

Karena itulah, mereka mengadakan penelitian hadis, terutama untuk mengetahui kesahihan hadis, apakah benar-benar bersumber dari Nabi ataukah karangan ulama belaka. Pada awalnya, penelitian hanya difokuskan pada sanad saja, kemudian para muhaddisin juga meneliti kesahihan matan hadis. Maka dari itu, kriteria-kriteria otentisitas dan validitas hadis kemudian dirumuskan oleh ulama generasi sesudahnya, baik yang berkenaan dengan sanad maupun yang berkenaan dengan matan.

Dengan kata lain, para ulama mempunyai paradigma<sup>24</sup> tersendiri yang menjadi kerangka konseptual dan metode kritik hadis yang dilakukannya terhadap karya-karya besar ulama hadis yang berisi koleksi hadis-hadis Nabi tersebut. Dalam sejarah keilmuan, tidak ada kajian keilmuan yang semasif dengan hadis, ulama sangat konservatif dan kritis menyikapinya. Namun demikian, ulama tidak sepakat dalam segala hal, termasuk dalam menetapkan status suatu hadis dapat diamalkan karena beberapa faktor yakni (a) Perbedaan pendapat dalam sebagian syarat sahihnya suatu hadis; (b) Apakah suatu hadis disyaratkan sahih untuk bisa diamalkan; (c) Penetapan redaksinya sebagai benar berasal dari

---

<sup>22</sup>Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali.....*, h. 8.

<sup>23</sup>Epistemologi adalah cabang filsafat yang secara khusus membahas teori pengetahuan. Ada tiga persoalan pokok dalam bidang ini, yaitu **Pertama**, apakah sumber-sumber pengetahuan itu, dari manakah pengetahuan itu benar itu datang dan bagaimana cara mengetahuinya? **Kedua**, apakah pengetahuan itu benar valid, **Ketiga**, bagaimana membedakan yang benar dari yang salah. Ini adalah soal tentang mengkaji kebenaran atau verifikasi. Lihat Harold H. Titus dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. Prof. Dr. H. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 187-188. Epistemologi ilmu hadis adalah teori pengetahuan dalam menjawab ketiga persoalan di atas yang digunakan dalam disiplin ilmu yang terumuskan dalam rumusan *ilmu hadis al-dirayah*.

<sup>24</sup>Istilah paradigma menjadi sangat terkenal setelah Thomas Kuhn menjelaskan tentang model bagaimana suatu aliran atau teori ilmu lahir dan berkembang. Baginya, sebuah disiplin keilmuan berlangsung dan berkembang karena adanya evolusi atau bahkan revolusi paradigma. Paradigma diartikan sebagai suatu kerangka referensi atau pandangan dunia (*world view*) yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan sebuah teori. Lihat Thomas Kuhn, *Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), h. 256; Lihat pula Mansour Fakih, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Insist, 2001), h. 18-19.

Nabi saw.; dan (d) Penetapan kebenaran redaksi hadis itu dari segi tata bahasa Arab.<sup>25</sup> Demikian pula perbedaan para ulama dalam pemahaman hadis Nabi saw. yang disebabkan oleh dua faktor yakni; (a) perbedaan persepsi karena kapasitas ilmu dan intelektualitas mereka; dan (b) adanya lafal hadis yang mengandung lebih dari satu makna.<sup>26</sup>

Para ulama hadis dalam menyusun teori tentang validitas tampaknya menggunakan paradigma ilmiah yang bersumber dari pandangan positivisme<sup>27</sup> dan memiliki aksioma ontologis.<sup>28</sup> Yaitu, bahwa dalam studi hadis terdapat kenyataan tunggal, nyata, terbagi-terbagi ke dalam variasi bebas. Artinya, suatu hadis dapat dikatakan sahih itu, sejauh mana; dan dikatakan tertolak itu sejauh mana; bahkan memungkinkan komprominya itu pun sejauh mana.

Maka dari itu, kajian untuk mengetahui kaedah atau epistemologi validitas hadis, khususnya epistemologi sanad dan matan menjadi sebuah kajian yang sangat menarik guna mencari korelasi antara epistemologi sanad dan matan dalam menetapkan validitas sebuah hadis yang menjadi sumber ajaran yang sangat fundamental dalam kehidupan beragama, sehingga validitas sebuah hadis dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

## II. EPISTEMOLOGI SANAD DALAM VALIDITAS HADIS

Hadis, sebagai suatu informasi, memiliki metodologi untuk menentukan keotentikan periwayatannya sebagai bentuk manajemen informasi.<sup>29</sup> Pada masa Rasulullah saw., prinsip-prinsip yang digunakan sebagai acuan untuk menyikapi

---

<sup>25</sup>Lihat Muhammad 'Awwamah, *Atsar al-Hadis al-Syarif fi Ikhtilaf al-A'imma al-Fuqaha*, diterjemahkan oleh A. Zakarsyi Chumaidy, *Melacak Akar Perbedaan Mazhab* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 23.

<sup>26</sup>*Ibid.*, h. 59.

<sup>27</sup>Positivisme adalah aliran filsafat yang berpandangan bahwa pengetahuan itu semata-mata berdasarkan pengalaman dan ilmu yang pasti. Dengan kata lain, sesuatu itu baru dianggap sebagai ilmu kalau dapat diamati (*observable*), dapat diukur (*measurable*) dan dapat dibuktikan (*variable*). Lihat H. M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 13; Lihat pula Tamrin Amal Tomagola, *Dasar-Dasar Filosofis Positivisme* (Cet. I; Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1992), h. 19.

<sup>28</sup>Ontologi merupakan asas dalam menetapkan batas ruang lingkup obyek penelaahan dan penafsiran tentang hakikat realitas (metafisik) dari obyek ontologi tersebut atau apa yang ingin diketahui. Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1999), h. 45. Dimensi ontologi ilmu hadis adalah segala hakikat yang berkaitan dengan sanad dan matan.

<sup>29</sup>Manajemen informasi merupakan istilah yang digunakan Munawar A. Anees dan Alia N. Athar dalam *Pedoman bagi Literatur dan Sirah dalam Bahasa-Bahasa Barat*, terj. Yuliani Liputo, pada al-Hikmah, No. 12, Bandung: Mizan, 1994.

suatu informasi adalah (1) Verifikasi terhadap suatu informasi kepada sumber informasi; (2) Penyedikitan terhadap riwayat dari Nabi saw.; (3) Berhati-hati dalam menerima dan menyampaikan riwayat; dan (4) Pengujian terhadap setiap riwayat, apakah dengan penunjukkan saksi untuk menyakinkan dalam riwayat itu atau dengan diambil sumpah dan pengujian terhadap periwayat itu sendiri (baca: kritik sanad).

Ibnu Khaldun (w. 808 H/1406 M) mengatakan bahwa ulama hadis dalam menjalankan penelitian kualitas informasi yang berkenaan dengan agama berpegang pada penelitian terhadap pembawa informasi. Kalau saja pembawa informasi itu orang-orang yang dapat dipercaya, maka informasi itu dinyatakan berkualitas sahih. Sebaliknya, apabila para pembawa informasinya bukanlah orang-orang yang dapat dipercaya, tentu informasi yang bersangkutan tidak dapat dijadikan *hujjah* agama.<sup>30</sup> Pandangan ini menunjukkan bahwa penelitian hadis telah dilaksanakan oleh ulama hadis hanya terpusat pada penelitian sanad.

Sejalan dengan pandangan Ibnu Khaldun adalah Ahmad Amin (w. 1373 H/1954 M) yang menyatakan bahwa ulama hadis dalam melakukan penelitian hadis lebih banyak menitikberatkan pada penelitian sanad dibandingkan dengan matan hadis.<sup>31</sup> Demikian pula apa yang dikemukakan oleh 'Abdul Mun'im al-Bahi bahwa ulama hadis dalam kegiatan penelitian hadis hanya meneliti sanad dan para periwayat saja, tidak meneliti matannya.<sup>32</sup>

Berbeda dengan beberapa pandangan di atas, sebagian ulama seperti Musthafa al-Siba'iy, Muhammad Abu Syuhbah dan Nuruddin Itr mengatakan bahwa ulama hadis dalam meneliti hadis Nabi sama sekali tidak mengabaikan penelitian matan yang diindikasikan dengan adanya kaidah kesahihan hadis yang ditetapkan oleh ulama hadis. Dalam kaedah tersebut dinyatakan bahwa sebagian syarat yang harus dipenuhi oleh hadis yang berkualitas sahih ialah matan dan sanad hadis itu harus terhindar dari kejanggalan (*syadz*) dan cacat (*illat*). Para ulama hadis pun telah menyusun pelbagai kaedah untuk menjalankan penelitian matan hadis yang tidak mengandung kejanggalan dan cacat.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup>Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (t.tp: Dar al-Fikr, t.th), h. 37.

<sup>31</sup>Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Maktbah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1965), h. 217-218.

<sup>32</sup>Sebagaimana dikutip Nuruddin Itr, *al-Madkhal ila 'Ulum al-Hadis* (Medinah: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1972), h. 14.

<sup>33</sup>Musthafa al-Siba'iy, *al-Sunnah*..... h. 296-303; Muhammad Abu Syuhbah, *Difa' 'an al-Sunnah wa Radd Syuhbah al-Mustasyriqin wa al-Kuttab al-Mu'assirin* (Kairo: Matba'ah al-Azhar, t.th), h. 46-51.

Latar belakang munculnya kritik sanad hadis<sup>34</sup> adalah karena tatkala kitab-kitab hadis disusun, hadis telah mengalami pemalsuan. Sementara sanad memiliki kedudukan yang amat penting bagi hadis, sehingga untuk meneliti suatu hadis peran sanad menjadi sentral, mengingat terkait dengan manusia sebagai sandaran periwayatan. Dengan demikian, kritik sanad hadis merupakan bentuk penyelamatan hadis Nabi di tengah-tengah berkecamuknya pembuatan hadis palsu<sup>35</sup> sebagai implikasi dari munculnya perpecahan atau sekte-sekte di kalangan umat Islam (*iftiraq al-ummah*).

Kritik sanad atau kritik eksternal<sup>36</sup> (*naqd al-khariji*) adalah telaah atas prosedur periwayatan atau sanad dari sejumlah periwayat yang secara runtut menyampaikan matan hingga periwayat terakhir. Dalam metodologi *naqd al-khariji* ini, keabsahan atau otentisitas suatu sanad diukur dengan lima kriteria.

**Pertama**, sanadnya bersambung atau terjadi kontinuitas (*muttasil*). Verifikasi terhadap persambungan sanad ini dilakukan melalui langkah metodis berikut (1) mencatat semua periwayat dalam sanad tersebut; (2) mempelajari biografi dan aktifitas keilmuan setiap periwayat; dan (3) meneliti kata-kata yang menghubungkan antar periwayat<sup>37</sup> (berupa kata

---

<sup>34</sup>Menurut M. Syuhudi Ismail, ada empat faktor utama yang mendorong ulama hadis mengadakan penelitian sanad, yakni 1) Hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam; 2) Hadis tidak seluruhnya tertulis pada zaman Nabi; 3) Munculnya pemalsuan hadis; dan 4) Proses penghimpunan (*tadwin*) hadis. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 85-86.

<sup>35</sup>Menurut Mohammad Najib, ada hubungan substansial-fungsional antara perkembangan politik dengan hadis *maudhu'*. Hubungannya bersifat simetris dan timbal balik. Hubungan simetris berarti perkembangan politik berperan langsung terhadap kemunculan hadis *maudhu'* yang berbentuk fungsi peran dengan formalisasi tujuan, yang paling tidak, ada dua tujuan dan fungsi yakni justifikasi dan doktrinasi. Hubungan timbal balik berarti implikasi bahwa perkembangan politik berpengaruh langsung terhadap kemunculan hadis *maudhu'* terutama yang bercorak politik. Lihat Mohammad Najib, *Pergolakan Politik Umat Islam dalam Kemunculan Hadis Maudhu* (Cet. I; Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001), h. 267-268.

<sup>36</sup>Di kalangan penulis ilmu hadis di Indonesia, yang pertama kali mempopulerkan istilah kritik ekstern untuk kritik sanad dan kritik intern untuk kritik matan adalah M. Syuhudi Ismail. Dalam disertasinya, ia membandingkan antara kritik sanad dengan kritik ekstern dalam ilmu sejarah. Ia sampai pada kesimpulan bahwa kaidah kesahihan sanad hadis sejalan dengan kaidah kritik ekstern dalam ilmu sejarah, karena keduanya sama-sama bertujuan untuk mencari berita atau fakta yang sah.

<sup>37</sup>Kata-kata yang menghubungkan periwayat ditentukan oleh metode yang digunakan dalam periwayatan hadis. Mayoritas ulama membagi metode periwayatan hadis kepada delapan macam; (a) *al-sama* yakni seorang guru membaca hadis baik hafalan ataupun dari kitabnya sedang hadir mendengarnya, baik majlis itu untuk *imla'* ataupun untuk yang lain; (b) *al-ardhi* yakni seorang membaca hadis di hadapan guru baik dari hafalan ataupun dari kitabnya yang telah diteliti, sedang guru memperhatikan atau menyimaknya dengan baik hafalannya atau dari kitab aslinya ataupun dari naskah yang digunakan untuk mengecek dan meneliti; (c) *al-ijazah*, merupakan

*hadatsana, akhbarana*<sup>38</sup> dan sebagainya).

Dalam uji kesinambungan periwayat, setiap periwayat harus terbukti menerima riwayat, dalam cara yang dapat diterima, dari otoritas pendahulunya dalam rantai periwayatan. Periwayat harus hidup dalam periode yang sama, mereka harus mempunyai kesempatan untuk bertemu (*liqa'*) dan harus telah mencapai usia yang cukup pada saat menyampaikan riwayat, untuk menjamin kelayakan mereka menyampaikan riwayat. Ketidaktepatan, kecerobohan dan cacat-cacat lain dalam mengutip otoritas dalam suatu sanad dapat menimbulkan pertanyaan tentang kesinambungan periwayatan. Hal ini analog dengan fenomena dokumentasi yang tidak teliti yang membuka kemungkinan tuduhan penjiplakan. Olehnya itu, simbol-simbol *tahammul* dikembangkan untuk membantu menemukan dan mengklasifikasi berbagai cacat seperti itu.

Jika sanad periwayatnya gugur, baik pada tingkat *tabi'in* (*mu'allaq*) maupun pada tingkat sahabat (*mursal*), dengan dua atau lebih gugurnya periwayat secara berurutan (*mu'dhal*) ataupun tidak berurutan (*munqathi'*) serta adanya bukti bahwa periwayat tidak pernah berkunjung atau bertemu ke tempat yang menyampaikan hadis kepadanya, dapat dinilai tidak bersambung (*ghayr muttashil*).

Sedangkan menurut Kamaruddin Amin, untuk mengetahui ketersambungan sanad, biografi setiap periwayat perlu diteliti secara mendalam yang terfokus pada tempat, tanggal lahir, dan wafat perawi. Demikian pula sikap dan

---

jenis metode *tahammul* yang baru dan berbeda sama sekali. Namun masih berada dalam batas pemberian kewenangan seorang guru untuk meriwayatkannya sebagian riwayatnya yang sudah ditentukan kepada seseorang atau beberapa orang yang telah ditentukan pula, tanpa membacakan semua hadis yang diijazahkannya; (d) *al-munawalah* maksudnya, seorang ahli hadis memberikan sebuah kitab kepada muridnya agar seorang murid meriwayatkan darinya; (e) *al-mukatabah* yaitu seorang guru menulis dengan tangannya sendiri atau meminta orang lain menulis darinya sebagian hadisnya untuk seorang murid yang ada kaitannya atau murid yang berada di tempat lain, lalu guru itu mengirimkannya kepada sang murid bersama orang yang bisa dipercaya. *Mukatabah* ada dua bagian; pertama, disertai *ijazah*; kedua, tidak disertai *ijazah*; (f) *al-i'lam*, maksudnya seorang syekh memberitahukan kepada muridnya bahwa hadis tertentu atau kitab tertentu merupakan bagian dari riwayat-riwayat miliknya dan telah didengarnya atau diambilnya dari seseorang. Atau perkataan lain yang senada, tanpa menyatakan darinya; (g) *al-washiyah* yakni seseorang periwayat hadis meriwayatkan kitab hadis, sebelum bepergian jauh sebelum meninggal, agar kitab riwayatnya diberikan kepada seseorang untuk meriwayatkan darinya; (h) *al-wijadah* yakni seseorang dengan tidak melalui *al-sama* atau *ijazah*, mendapat hadis yang ditulis oleh periwayatnya dalam bentuk *sahifah*. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan*....., h. 57-83.

<sup>38</sup>Kedua lambang periwayatan ini memberikan petunjuk bahwa guru hadis menyampaikan dan menghadapkan riwayatnya kepada periwayat secara langsung. Keduanya digunakan dalam berbagai metode seperti *al-sima'* dan lain-lain. Lihat M. Syuhudi Ismail, *ibid*.



kepercayaan keagamaannya juga harus dievaluasi secara hati-hati. Informasi ini dipercaya dapat membantu ulama yang kritis bukan hanya dalam upaya menetapkan *ketsiqahan* para periwayat, tapi juga untuk menentukan probabilitas dan improbabilitas bahwa periwayat telah menjalin hubungan intelektual dengan para informannya.<sup>39</sup>

Namun demikian, sebuah hadis yang telah diuji dan ditetapkan ketersambungan sanadnya, tidak bernilai apa-apa jika seorang periwayat dinilai buruk oleh kritikus hadis. Bagi penulis, hal ini sebuah asumsi yang tidak logis, karena bagaimana mungkin ia bisa menerima riwayat dari seorang periwayat yang adil dan *dhabit* dan diakui bahwa ia benar berguru kepadanya. Ketersambungan sanad sesungguhnya dapat dijadikan paradigma bahwa semua periwayat dalam jalur sanad tersebut memiliki sifat adil dan *dhabit*.

**Kedua**, periwayatnya adil. Verifikasi terhadap keadilan periwayat tersebut, dilakukan melalui langkah metodis berikut: (1) popularitas keutamaan dan kemuliaannya di kalangan ulama hadis; (2) penilaian dari para kritikus periwayat yang berisi pengungkapan terhadap kelebihan dan kekurangan yang pada periwayat tersebut; dan (3) penerapan kaidah *jarh wa ta'dil* yang dipakai, ketika para kritikus periwayat tidak sepakat dalam menilai seorang periwayat.

Bagi penulis, langkah-langkah metodis di atas tidak dapat menjamin secara mutlak untuk mendapatkan periwayat yang betul-betul adil, terutama ukuran untuk menilai keadilan periwayat berbeda-beda dikalangan ulama.

**Ketiga**, periwayatnya *dhabit*. Verifikasi terhadap kedhabitan periwayat, dilakukan melalui langkah metodis berikut: (1) berdasarkan kesaksian ulama; dan (2) berdasarkan kesesuaian riwayatnya dengan riwayat yang disampaikan oleh periwayat yang lain yang udah dikenal kedhabitannya. Dalam bahasa Kamaruddin Amin, untuk menilai periwayat yang *dhabith*, para ulama menggunakan setidaknya dua metode: merujuk penilaian-penilaian para ulama atas periwayat tertentu dan membandingkan riwayatnya dengan riwayat yang lain.<sup>40</sup>

**Keempat**, sanadnya terhindar dari *syadz*. Verifikasi terhadap kesyadzsan sanad, dilakukan melalui langkah metodis berikut: (1) membandingkan semua sanad yang mengambil matan hadis yang pokok masalahnya sama; (2) para periwayat pada seluruh sanad diteliti kualitasnya; dan (3) apabila seluruh periwayat *tsiqah* dan ternyata ada seorang periwayat yang sanadnya menyalahi sanad yang lainnya, sanad yang menyalahi inilah yang dimasukkan dalam kategori *syadz* dan dikalahnya oleh sanad yang lainnya yang dinamakan sanad *mahfudz*.

---

<sup>39</sup>Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji.....*, h. 13.

<sup>40</sup>*Ibid.*, h. 19.

**Kelima**, terhindar dari *'illat* (cacat). Verifikasi terhadap kecacatan sanad, dilakukan melalui riset kecerdasan, intuisi, hafalan hadis dan kedalaman pengetahuannya tentang berbagai ke-*dhabit-an* para periwayat serta ahli dalam bidang sanad dan matan.

Dengan kata lain, langkah metodologis kritik sanad menempuh: (1) Uji ketersambungan proses periwayatan hadis dengan mencermati silsilah keguruan hadis dan proses belajar mengajar hadis (*tahammul* dan *'ada*) yang ditandai dengan lambang perekat riwayat (*sighat al-tahdis*); (2) Mencari bukti integrasi keagamaan periwayat (*al-'adalah*) yang menjangkau faham akidah dan sikap politik periwayat; (3) Menguji kader ketahanan intelegensia periwayat, data gangguan ingatan saat memasuki usia tua, bukti pemilikan naskah dokumentasi hadis (*dhabit*); (4) Ada tidaknya jaminan "keamanan" dari gejala *syadz* atau dugaan keberadaan *'illat* dalam sanad hadis.<sup>41</sup>

Teknik pengujian kualitas sanad menempuh instrumen *i'tibar muttaba* (menyertakan sanad-sanad lain) sesuai dengan perolehan data keberadaan hadis pada kitab-kitab yang mendokumentasikan hadis (*takhrij al-hadis*), hasilnya akan menentukan kualitas persambungan sanad. Instrumen *jarh ta'dil* siap mengukur ke-*dhabit-an* dan ke-*adil-an* periwayat, sekaligus memastikan kedudukan periwayat sebagai saksi primer (kunci) atau berstatus bukan saksi primer. Gabungan kualitas persambungan sanad dan kualitas pribadi periwayat menjadi tolak ukur sahih tidaknya sanad hadis.

Ukuran untuk menentukan keadilan periwayat menurut penelitian M. Syuhudi Ismail (1943-1995)<sup>42</sup> yang dikumpulkan dari berbagai pendapat ulama hadis terdapat 15 ukuran yang mendefinisikan adil. Paling banyak dari Nuruddin Itr (7 ukuran), sedangkan paling sedikit dari al-Hakim al-Naysaburi yang mengatakan syarat keadilan periwayat yaitu 3 hal; beragama Islam, tidak berbuat bid'ah dan tidak berbuat maksiat. Ibn Shalah dan al-Nawawi menyatakan bahwa adil ialah beragama Islam, baligh, berakal, memelihara *muruah* dan tidak berbuat fasik. Ibnu Hajar menyatakan bahwa adil ialah takwa, memelihara *muruah*, tidak berbuat dosa besar seperti syirik, tidak bid'ah dan tidak maksiat. Berdasarkan berbagai pendapat ulama hadis, Syuhudi Ismail menyimpulkan bahwa paling tidak, untuk menilai keadilan periwayat harus berdasarkan pada; periwayat yang diteliti beragama Islam, *mukallaf*, melaksanakan ketentuan agama dan memelihara *muruah*.

---

<sup>41</sup>Shalah al-Din Ibn Ahmad al-Idhlabim, *Manhaj Naqd a-Matn Inda al-Ulama al-Hadis al-Nabawi*, Cet. I; Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), h. 31-32.

<sup>42</sup>M. Syuhudi Ismail, *Kaedah.....*, h. 130.

Menurut Kamaruddin Amin, adil adalah berakhlak mulia yakni sebuah karakter yang selalu menuntun seseorang untuk selalu berperilaku taat, dan selalu mencegahnya untuk melakukan hal-hal yang tidak baik. Sikap seperti itu akhirnya menuntun seseorang untuk selalu mengatakan yang sebenarnya. Namun demikian, kualitas keadilan belum menjadi jaminan keakuratan sebuah riwayat dan belum dapat mencegah seseorang untuk berbuat kesalahan, karena kesalahan bisa terjadi tanpa disadari oleh sipembuat kesalahan tersebut.<sup>43</sup>

Sedangkan ukuran menentukan *kedhabitan* periwayat adalah memahami dengan baik, hafal dan mampu menyampaikan riwayat yang diterimanya kapan saja dikehendaki ketika menyampaikan kepada orang lain. Cara penelitiannya adalah dengan berdasarkan kesaksian ulama, kesesuaian riwayatnya yang disampaikan orang lain dan sekalipun pernah mengalami kekeliruan, asalkan jarang terjadi. Menurut Kamaruddin Amin, untuk memiliki atau menilai tingkat akurasi periwayat, para ulama hadis menggunakan setidaknya dua metode: merujuk penilaian-penilaian para ulama atas periwayat tertentu dan membandingkan riwayatnya dengan riwayat yang lain. Metode-metode ini terefleksi dalam pernyataan-pernyataan yang disandarkan kepada ulama-ulama terdahulu.<sup>44</sup>

Apabila suatu hadis memenuhi syarat kriteria di atas, hadis tersebut dapat dikategorikan sebagai hadis yang sahih sanad (otentik sanadnya). Pada dasarnya, kajian sanad berfokus dari dua sisi yakni kontinuitas (*ittishal*) dan diskontinuitas (*inqitha'*) antara berbagai periwayat yang mentransmisikan sanad hadis dari masa kenabian hingga akhir periwayat dalam rangkaian sanad. Hal ini merupakan upaya autentifikasi untuk menegaskan apakah setiap periwayat hidup semasa dengan periwayat yang menjadi sumber pengambilan hadisnya. Yang lebih utama dari hal itu adalah periwayat dengan periwayat yang menjadi sumber pengambilannya harus bertemu secara langsung dalam usia sama-sama matang, di mana proses pengambilan dan periwayatan dibenarkan. Apabila salah satu periwayat yang tidak memenuhi persyaratan tersebut, artinya lemah dalam rangkaian sanad, maka hadis yang bersangkutan menjadi lemah. Apabila ada pemisah waktu yang panjang antara dua periwayat, berarti seorang periwayat menjadi gugur dari rangkaian tersebut, sehingga sanadnya menjadi terputus yang berakibat ditolaknya hadis selama tidak didukung oleh riwayat lain yang telah dibuktikan kontinuitasnya.

Aspek kedua dari kajian sanad memberikan fokus pada upaya meneliti kualifikasi-kualifikasi ilmiah-moral bagi masing-masing periwayat hadis.

---

<sup>43</sup>Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali.....*, h. 18.

<sup>44</sup>*Ibid.*, h. 19.

Kualifikasi yang disyaratkan sangat banyak, yang paling penting adalah periwayat harus kuat hafalan, tidak pelupa, dapat dipercaya, tidak bohong, tidak menggelapkan serta agama dan moralnya dapat dipercaya.

Pengujian keandalan dan karakter dilakukan terhadap setiap periwayat dalam suatu sanad, kecuali terhadap periwayat generasi pertama, yaitu para sahabat Nabi saw. Kalau dengan doktrin kemaksuman Nabi (*'ismah*) menjamin bahwa Nabi saw. bebas dari kesalahan dalam masalah-masalah yang berhubungan dengan wahyu, maka integritas moral para sahabat dijamin oleh doktrin kelurusan moral kolektif mereka (*ta'dil*). Menurut doktrin ini, para sahabat harus dianggap bebas dari dosa besar, lantaran persahabatan mereka dengan Nabi saw. karena "Tuhan telah menyatakan bahwa mereka dapat dipercaya. Dia telah mengungkapkan kesucian mereka dalam memilih (menyebut) mereka dalam teks al-Qur'an". Dengan demikian, para sahabat pun dikecualikan dari penelitian normal atas dasar alasan teologis.

Menurut para ulama hadis, epistemologi kritik sanad yang telah ditetapkan oleh para ulama seperti yang tersebut di atas, sudah cukup untuk menguji kebenaran sebuah hadis dari aspek sanad selama epistemologi dilaksanakan tanpa pengaruh subyektifitas. Hanya saja, perbedaan dari hasil yang dicapai mungkin saja terjadi ketika berbeda dalam menilai dan menggunakan alat ukur penentuan kualitas seorang periwayat. Olehnya itu, kajian sanad merupakan studi yang sangat populer dalam penelitian hadis sebagai bidang ijtihadi.

Cabang ilmu yang termasuk dalam epistemologi (metodologi) ilmu hadis kritik sanad ini di antaranya *Ilmu Rijal al-Hadis*,<sup>45</sup> *Ilmu Tarikh al-Ruwat*<sup>46</sup> dan *Ilmu Jarh wa Ta'dil*<sup>47</sup>

### III. EPISTEMOLOGI MATAN DALAM VALIDITAS HADIS

Epistemologi metodologis penelitian matan hadis bersandar pada kriteria *maqbul* (diterima) atau *ghayr maqbul*<sup>48</sup> (ditolak) untuk kepentingan melandasi

---

<sup>45</sup>Adalah ilmu yang menyelidiki tentang diri, hal, keadaan dan sifat periwayat. Kedudukan ilmu ini sangat urgen, karena obyek kajian hadis pada dasarnya dua hal yakni matan dan sanad, sedangkan kajian sanad merupakan ranah dari ilmu ini.

<sup>46</sup>Adalah ilmu yang mencoba mengenal para periwayat hadis dari aspek yang berkaitan dengan periwayatan mereka terhadap hadis tersebut. Ilmu ini merupakan bagian dari ilmu *rijal al-hadis*.

<sup>47</sup>Adalah ilmu yang membahas hal-ihwal para periwayat dari segi diterima atau ditolak riwayat mereka. Ilmu ini merupakan ilmu hadis terpenting, karena dengannya dapat dibedakan periwayat yang benar dari yang cacat; yang diterima dari yang ditolak akibat atribut *jarh ta'dil* yang melekat pada diri mereka.

<sup>48</sup>Mengenai kehujjahan dan pengamalan hadis yang *gayr maqbul (dhaif)* ini, para ulama hadis berselisih pendapat. Ada tiga mazhab ulama yang berselisih pendapat tentang hal ini. Mazhab pertama berpendapat bahwa hadis *dhaif* tidak boleh diamalkan secara mutlak, baik dalam masalah

pemikiran keagamaan (*hujjah syar'iyah*), bukan bersandar pada kriteria benar atau salah menurut penilaian keilmuan rasional atau empiris. Adapun obyek forma penelitian matan hadis mencakup: (a) uji ketetapan *nisbah* (asosiasi) ungkapan matan; (b) uji validitas komposisi dan struktur bahasa pengantar matan atau uji teks redaksi, serta (c) uji taraf koherensi<sup>49</sup> konsep ajaran yang terkandung dalam formula matan hadis.

Analisis kritis terhadap matan hadis sepanjang telah ada jaminan kesahihan sanadnya. Jika sanadnya telah divonis berkualitas lemah, maka kritik matan tidak perlu lagi dilakukan, karena kesahihan sanad hadis memiliki tingkat akurasi yang cukup tinggi sebagai acuan untuk meneliti kesahihan matan hadis.<sup>50</sup> Namun demikian, tidaklah berarti sanad yang sahih berpengaruh pada matan.<sup>51</sup> Dengan kata lain, kesahihan sanad belum menjamin kesahihan matan. Bahkan yang sahih sanad dan matannya pun kadang-kadang dapat pula tidak *ma'mul bih*.<sup>52</sup>

---

*fadhail al-a'mal* maupun dalam masalah hukum. Mazhab ini diwakili oleh Ibnu 'Arabi, Mazhab Bukhari Muslim dan Mazhab Ibn Hazm. Mazhab kedua berpandangan bahwa hadis *dhaif* boleh diamalkan secara mutlak. Pandangan ini diwakili oleh Abu Dawud dan Imam Ahmad, keduanya berpandangan bahwa hadis *dhaif* lebih kuat daripada pendapat (*ra'yu*) seseorang. Sementara mazhab ketiga berpandangan bahwa hadis *dhaif* hanya boleh diamalkan dalam masalah *fadhail al-a'mal*, keteladanan dan semisanya dengan syarat kedhaifannya tidak terlalu besar. Hadis *dhaif* tersebut masuk dalam cakupan hadis pokok yang bisa diamalkan, dan ketika mengamalkannya tidak meyakini bahwa statusnya kuat, tetapi sekedar berhati-hati. Lihat Ajjaj al-Khatib, *Ushul.....*, h. 351-352.

<sup>49</sup>Dalam filsafat epistemologi dikembangkan beberapa teori kebenaran, namun untuk mengkaji kebenaran laporan sejarah, ada dua teori yang dianggap relevan, yaitu teori korespondensi dan teori koherensi. Menurut teori kebenaran korespondensi, suatu pernyataan benar adalah apabila pernyataan itu sesuai dengan fakta; dan sebaliknya, apabila tidak sesuai dengan fakta, maka pernyataan itu tidak benar. Dengan demikian, inti teori kebenaran korespondensi adalah penekanan pada ekuivalensi kebenaran dengan kenyataan atau fakta; Sedangkan teori kebenaran koherensi ukuran kebenaran suatu pernyataan adalah koherensinya dengan pernyataan-pernyataan terdahulu yang sudah diterima kebenarannya. Lihat W. H. Walsh, *Philosophy of History: An Introduction* (New York: Harper Torchbooks, 1968), h. 73-74.

<sup>50</sup>M. Syuhudi Ismail, *Kaedah.....*, h. 199.

<sup>51</sup>Menurut Syuhudi Ismail, terjadinya pertentangan antara kualitas sanad dan matan hadis disebabkan oleh, 1] Telah terjadi kesalahan dalam penelitian matan, misalnya karena kesalahan dalam menggunakan tolok ukur dalam meneliti matan yang bersangkutan; 2] Telah terjadi kesalahan dalam penelitian sanad, misalnya salah dalam menilai atau menyebutkan nama-nama yang mirip dari sanad hadis yang kapabilitas dan kapasitas intelektualnya berbeda dengan periwayat yang dimaksud; 3] Matan hadis yang bersangkutan telah mengalami periwayatan secara makna yang ternyata mengalami kesalahan pemahaman. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah.....*, h. 122-123.

<sup>52</sup>Contoh kasus dari asumsi di atas adalah hadis yang menyatakan bahwa pemimpin itu harus dari kalangan Quraisy (*al-a'immat min quraisy*). Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari dalam kitab *sahih*-nya dari Ibnu 'Umar, dengan kategori sahih. Ditinjau dari derajat kesahihannya, hadis tersebut jelas dapat diterima (*ma'mul bih*). Namun, jika pendekatan kontekstual dilakukan terhadapnya, maka ia dapat tertolak (*ghayr ma'mul bih*), minimal dengan dua alasan; **Pertama**, ia bertentangan dengan petunjuk al-Qur'an yang menyatakan tidak adanya diskriminasi dalam Islam,

Analisis kritik matan, selain pada aspek kebahasaan juga terarah pada isi kandungan (substansial doktrinal) yang mendeskripsikan pada ungkapan matan. Fokus pertanyaan semisal, “apakah isi kandungan fakta kehadisan itu dapat dipercaya”, terbuka bagi alternatif jawaban antara lain: kejadian itu tidak aktual karena data kesejarahan norma hukum dalam matan itu *mansukh*. Alternatif lain, subyek audiens (*mukhathab*)<sup>53</sup> dalam hadis adalah orang yang sederhana pola pikirnya, seperti pada hadis yang menyiratkan tentang amal yang paling utama.<sup>54</sup> Keraguan pun wajar menimpa substansi doktrinal hadis sebagai eksekusi dari gejala kontroversi (*ikhtilaf*) antara kandungan matan hadis atau gejala kontradiksi (*ta’arudh*) dengan dalil-dalil syara’ yang lain.

---

dan bahwasanya nilai seseorang bukan ditentukan oleh kesukuan, melainkan oleh ketaqwaannya. Pada zaman Nabi saw. hingga zaman Abassiyah, mungkin hadis tersebut *ma’mul bih*. Karena di samping masih terbatasnya wilayah Islam, juga karena elit Quraisy saat itu yang dilihat sebagai suku yang paling cakap dalam memimpin. Namun ini merupakan alasan yang **Kedua**, untuk zaman kekinian, khususnya di era modern ini, dan lebih spesifik dalam konteks keindonesiaan, hadis tersebut jelas tidak *ma’mul bih*. Maka dari itu, pendekatan kontekstual terhadap hadis-hadis seperti itu sangat urgen untuk dilakukan. Lihat Afif Muhammad, “Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual Atas Hadis Nabi saw.” dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam* No. 5 Ramadhan-Zulqaidah 1412/Maret-Juni 1992.

<sup>53</sup>Frithjof Schoun bahkan mensinyalir bahwa Nabi sering memberikan ajaran-ajaran yang berbeda kepada orang yang berbeda tanpa memperhitungkan kenyataan bahwa para sahabat yang mempunyai bakat yang berbeda-beda di kemudian hari ternyata menyampaikan atau menyiarkan segala yang pernah mereka dengar dan lihat. Mereka meneladani Nabi dengan cara yang berbeda-beda tergantung pada pengamatan dan penekanan-penekanan individualnya. Olehnya itu ia berkesimpulan bahwa tidak setiap unsur sunnah harus diaktualisasikan dengan cara dan ketentuan yang sama dan dalam banyak kasus, isi ajaran Nabi lebih terletak pada tujuannya, bukan pada bentuknya. Lihat Frithjof Schoun, *Islam and The Perennial Philosophy* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, *Islam dan Filsafat Perennial* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1993), h. 117.

<sup>54</sup>Dalam konteks ini, Nabi saw. memberikan jawaban yang berbeda dari pertanyaan yang sama dengan sumber penanya yang berbeda. Dalam beberapa hadis Nabi yang berbentuk percakapan (dialog) dengan para anggota masyarakat disebutkan bahwa ketika Nabi saw. ditanya tentang amal yang paling utama, maka jawaban Nabi saw. cukup varian. Namun, perbedaan materi jawaban sesungguhnya tidaklah bersifat substantif. Yang substantif ada dua kemungkinan, yakni a) relevansi antara keadaan orang yang bertanya dan materi jawaban yang diberikan; dan b) relevansi antara keadaan kelompok masyarakat tertentu dengan materi jawaban yang diberikan. Asumsi kedua ini mempertimbangkan bahwa jawaban Nabi saw. merupakan petunjuk umum bagi kelompok masyarakat yang dalam kehidupan kesehariannya menunjukkan gejala yang membutuhkan bimbingan dengan penekanan perlunya dilaksanakan amalan-amalan tertentu. Orang yang bertanya hanyalah berfungsi sebagai “wakil” dari keinginan untuk memberikan bimbingan kepada kelompok masyarakat tertentu. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Tekstual*....., h. 25-26.

Langkah-langkah kritik matan yang dapat dilakukan terdiri atas:

**Pertama**, proses kebahasaan,<sup>55</sup> termasuk kritik teks<sup>56</sup> yang mencermati keaslian dan kebenaran teks, format *qauli*, format *fi'li* atau format *taqrir*. Target analisis proses kebahasaan matan hadis ini tertuju pada upaya penyelamatan hadis dari pemalsuan dan jaminan kebenaran teks hingga ukuran sekecil-kecilnya.<sup>57</sup> Langkah metodologis ini bertaraf kritik otentisitas dokumenter (*naqd taqniniy ikhtilathiy*).<sup>58</sup> Temuan hasil analisisnya bisa mengarah pada gejala yakni; **(a)** *maudhu'* yakni hadis yang diciptakan dan dibuat-buat yang bersifat dusta terhadap Rasulullah saw., dibuat secara sengaja atau tidak sengaja;<sup>59</sup> **(b)** *mudhtarib* yakni satu hadis yang matan atau sanadnya diperselisihkan, serta tidak dapat dicocokkan atau diputuskan mana yang kuat; atau hadis yang diriwayatkan atas beberapa cara yang berlainan. Yang satu menolak yang lain, sedang dia sederajat dalam perbedaannya, dalam arti tidak kuat salah satunya atas yang lain. Tidak mungkin dikumpulkan antara periwayat yang satu dengan periwayat yang lain, karena sekali ia meriwayatkan begini dan sekali ia meriwayatkan begitu yang berlainan dari yang pertama<sup>60</sup>; **(c)** *mudraj* yakni memasukkan pernyataan yang berasal dari periwayat ke dalam suatu matan hadis yang diriwayatkannya sehingga menimbulkan dugaan bahwa pernyataan

---

<sup>55</sup>Dalam kajian terhadap bahasa, ada tiga kupasan yang dikaji, yakni a) perbedaan redaksi masing-masing periwayat hadis; b) makna leksikal atau harfiah terhadap lafal-lafal yang dianggap penting; dan c) pemahaman tekstual matan hadis tersebut, dengan merujuk kamus bahasa Arab klasik maupun kitab-kitab syarh hadis. Lihat Nurun Najwah, "Tawaran Metode dalam Studi Living Sunnah" dalam Sahiron Syamsuddin (Ed), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Cet. I; Yogyakarta: TH-Press, 2007), h. 144

<sup>56</sup>Hadis sebagai sebuah teks, menghadapi problem yang sama dengan teks-teks lain, yakni teks pasti tidak mempresentasikan keseluruhan gagasan dan setting situasional sang empunya. Teladan Nabi sebagai wacana yang dinamis dan kompleks dituliskan, maka penyempitan dan pengeringan makna serta nuansa tidak bisa dihindari. Olehnya itu, hadis harus bersinggungan dengan problem hermeneutik.

<sup>57</sup>Al-Id}labi, *Manhaj*....., h. 34.

<sup>58</sup>*Ibid.*, h. 6-7.

<sup>59</sup>Kata *maudhu'* berakar kata dari kata dasar *wadha'a* yang tersusun dari tiga huruf *waw*, *dja* dan *'ain* yang merupakan bangunan kata yang pada dasarnya menunjukkan arti menurunkan atau merendahkan derajat. Lihat Ibn Zakariyah, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Cet. II; Mesir: Maktabah al-Bab al-Halabi, 1389 H), juz VI, h. 117. Lihat pula Umar Fallatah, *al-Wadhu' fi al-Hadis* (Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1981), juz I, h. 07; Jalaluddin al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrir al-Nawawi* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 178; Syamsuddin Muhammad al-Sakhawi, *Fath al-Mughits Syarh Alfiah al-Hadis li al-Iraqi* (Madinah: Maktabah al-Salafiah, 1968), juz I, h. 234.

<sup>60</sup>*Mudhtarib* merupakan isim fa'il dari kata dasar *idhtirab* artinya rusaknya sesuatu atau rusaknya keteraturan sesuatu, yang goyang atau yang goncang. Lihat Totok Jumanoro, *op. cit.*, h. 144.

itu berasal dari Nabi, karena tidak adanya penjelasan dalam matan hadis itu;<sup>61</sup> **(d)** *maqlub* yakni penukaran kata dengan kata lainnya dalam sanad atau matan hadis, didahulukan atau diakhirkan dari yang sepertinya;<sup>62</sup> **(e)** *mushahhaf*<sup>63</sup> yakni satu hadis yang huruf sanadnya atau matannya berubah karena titik, dengan tetap adanya bentuk tulisan asal. Sedangkan hadis *mushahhaf* adalah hadis yang *mukhalafah*nya karena perubahan titik kata, sedang bentuk tulisannya tidak berubah; atau *muharrar* yakni satu hadis yang harakat dan sukun dari huruf yang ada pada matan atau sanadnya, berubah dari asalnya. Atau hadis yang mengalami perubahan rupa huruf, yaitu berubah baris hidup dan baris mati;<sup>64</sup> **(f)** *ziyadah al-tsiqah* yakni hadis yang memiliki tambahan perkataan dari jalan periwayat kepercayaan, sedang hadis itu diriwayatkan juga oleh periwayat lain, tetapi tidak memakai tambahan itu;<sup>65</sup> **(g)** *tafarrud* yakni hadis yang hanya diriwayatkan oleh seorang periwayat dalam setiap tingkatannya, yang terbagi kepada dua yakni *fard mut}laq* dan *fard nisbi*.<sup>66</sup> **(h)** *mu'allal* yakni hadis yang setelah diadakan penelitian dan penyelidikan, tampak adanya salah sangka dari periwayatnya dengan menganggap bersambung hadis yang terputus, atau memasukkan sebuah pada suatu hadis yang lain atau semisal dengan itu<sup>67</sup>.

**Kedua**, analisis terhadap isi kandungan makna (konsep doktrin) pada matan hadis. Target kerja analisisnya berorientasi langsung pada aplikasi ajaran berstatus

<sup>61</sup>Menurut bahasa, *idraj* merupakan masdar dari fiil *adraja* yang artinya memasukkan atau menghimpunkan. Lihat Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis* diterjemahkan oleh H.M. Qadirun Nur dan Ahmad Musyafiq dengan judul: *Pokok-Pokok Ilmu Hadis* (Cet. I; Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998), h. 335. Bandingkan Mahmud Thahhan, *Taisir Musthalahah al-Hadis* diterjemahkan oleh Zainal Muttaqien dengan judul: *Ulum Hadis: Studi Kompleksitas Hadis Nabi* (Cet. I; Yogyakarta: Tiitan Ilahi Press dan L2PKI, 1997), h. 111. Bandingkan pula Subhi al-Shalih, *loc. cit.*, h. 213.

<sup>62</sup>Secara bahasa, *maqlub* merupakan isim maf'ul dari *al-Qalbu* yaitu perubahan sesuatu atau pemalingan dari arahnya. Lihat Mahmud Thahhan, *Taisir*...., h. 114-115.

<sup>63</sup>*Mushahhaf* adalah isim maf'ul dari kata dasar *tashif* yaitu kekeliruan yang terdapat dalam kertas yang tertulis (*shahifah*). Dari kata ini muncullah kata *shahafi* yaitu orang yang keliru dalam membaca kertas yang tertulis, sehingga bisa mengubah sementara kata-katanya. Lihat Totok Jumanoro, *Kamus*....., h. 173-174.

<sup>64</sup>*Muharrar* artinya yang dipalingkan atau yang diubah. Lihat *ibid.*, h. 151-152.

<sup>65</sup>*Ziyadah al-tsiqah* adalah tambahan orang kepercayaan. Lihat *ibid.*, h. 271.

<sup>66</sup>*Tafarrud* berasal dari kata *fard* yang artinya satu atau tunggal. Lihat *ibid.*, h. 46-47.

<sup>67</sup>*Mu'allal* merupakan isim maf'ul dari fiil *a'alla-mu'allun* dan ini merupakan qiyas sharaf yang masyhur dan bahasa yang fasih. Tetapi ucapan dengan *mu'allal* yang dipakai oleh sementara ahli hadis merupakan kata yang tidak masyhur dalam bahasa. Sebab *mu'allal* merupakan isim maf'ul dari fiil *allala* dengan arti menelantarkan dan dari kata itu muncullah ucapan seorang ibu yang menelantarkan putranya, dan bahkan sebagian ahli hadis mengucapkan dengan *ma'lul*. Sebagian ahli hadis menyatakan bahwa *mu'allal* artinya orang yang berpenyakit, orang yang kena bencana atau orang yang dihiburkan hatinya. Lihat *ibid.*, h. 133.



layak diamalkan, harus dikesampingkan atau ditanggihkan pemanfaatannya sebagai *hujjah syar'iyah*. Kategori kritiknya adalah *naqd tathbiqiy*. Hasil temuan analisisnya bisa menjurus pada gejala: **(a)** *munkar* yakni satu hadis yang diriwayatkan oleh periwayat lemah serta bertentangan dengan riwayat yang lebih ringan lemahnya; atau satu hadis tunggal yang tidak diketahui matannya selain dari yang meriwayatkannya, sedang periwayat ini jauh daripadanya derajat *dhabit*; atau satu hadis yang dalam sanadnya ada periwayat yang banyak salahnya, atau lalainya atau fasiknya;<sup>68</sup> **(b)** *syadz* yakni hadis yang diriwayatkan oleh seorang yang *tsiqah* yang menyalahi apa yang diriwayatkan oleh orang banyak;<sup>69</sup> **(c)** *mukhtalif* (kontroversi) yakni hadis yang periwayatnya buruk hafalannya, disebabkan sudah lanjut usia, tertimpa bahaya, terbakar atau hilang kitab-kitabnya;<sup>70</sup> atau *ta'arudh* (kontradiksi atau pertentangan)<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup>*Munkar* merupakan isim maf'ul dari kata dasar *inkar* lawan kata *ikrar*, artinya yang diingkari, yang ditolak atau yang tertolak atau *ghairu ma'ruf* artinya yang tidak dikenali, yang tidak diketahui. Lihat *ibid.*, h. 160-161.

<sup>69</sup>*Syadz* menurut bahasa adalah *isim fa'il* dari *fi'il syazza* dengan arti menyendiri, maka hadis *syaz* artinya hadis yang menyendiri dari orang banyak. Lihat Abi al-Fadhl 'Abu al-Rahim al-Husayn al-'Iraqi, *Fath al-Mugis Syarh Alfiyyah al-Hadis* (Cet. I; Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), h. 99.

<sup>70</sup>*Mukhtalif* artinya yang berselisih atau yang bertentangan dari hadis. Sedangkan ilmu *mukhtalif al-hadis* ialah ilmu yang membahas hadis yang menurut lahirnya saling bertentangan, karena adanya kemungkinan dapat dikompromikan, baik dengan cara mentaqyid hadis yang mutlak, atau mentakhsis yang umum, atau dengan cara membawanya kepada beberapa kejadian yang relevan dengan hadis dan lain-lain. Lihat Totok, *op. cit.*, h. 157-158.

<sup>71</sup>Untuk mengatasi pertentangan (*ta'arrud*) antara dua hadis atau lebih maka jalan yang harus ditempuh adalah: (a) mendahulukan hadis yang relevan dengan al-Qur'an; (b) mendahulukan hadis yang ada dukungan dari riwayat lain; (c) mendahulukan hadis yang telah dipraktekkan oleh *al-Khulafa al-Rasyidin*; (d) mendahulukan hadis *qauliyah* daripada *fi'liyah*, karena perbuatan Nabi dapat dipahami berbeda-beda oleh orang yang melihatnya; (e) mendahulukan hadis yang mengandung pengertian implisit atau pasti (*manthuq*) daripada hadis yang mengandung pengertian eksplisit (*ihthimal*); (f) mendahulukan hadis yang disertai dengan menyebutkan sifat dari hadis yang hanya menyebutkan nama; (g) mendahulukan hadis yang mengandung ketentuan umum (*mutlaq*) daripada hadis yang mengandung ketentuan khusus (*takhsis*); (h) mendahulukan hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang mempunyai kredibilitas yang lebih dibanding periwayat lain; (i) mendahulukan hadis yang tidak ada perselisihan dalam hadis itu sendiri; (j) mendahulukan hadis yang tidak *muttarib* (perubahan baik pengurangan atau penambahan) dalam teks hadis; (k) mendahulukan hadis yang hukumnya telah disepakati oleh para ulama; (l) mendahulukan hadis yang tidak mengarah kepada pencelaan para sahabat Nabi; (m) mendahulukan hadis yang disertai penjelasan dari periwayat dari maksud hadis tersebut, karena periwayat atau sahabat yang paling mengetahui situasi atau kondisi serta maksud pada saat hadis tersebut diucapkan; (n) mendahulukan hukum yang berdalil secara tekstual; (o) mendahulukan hadis yang telah diamalkan oleh umat Islam; (p) mendahulukan hadis yang ringkas atau mudah dipahami tanpa memerlukan penjelasan lebih lanjut; (q) mendahulukan hadis yang tidak termasuk dalam kategori *takhsis* (yang berlaku dengan ketentuan khusus); (r) mendahulukan hadis yang mengarahkan pada tindakan hati-hati (*ihtiyath*) dalam menjalankan kewajiban dan bebas dari beban hukum yang sangat memberatkan; (s) mendahulukan hadis yang bersesuaian antara *naqli* dan *aqli*. Lihat Musfir Azamullah al-Dumaini, *op. cit.* h. 173-180.

Analisis ini dalam bahasa Muhammad Mustafa Azami dimasukkan dalam kategori perbandingan atau *cross reference*. Adapun rumusan metodologis yang ditawarkan adalah (1) memperbandingkan hadis-hadis dari berbagai murid seorang syekh (guru); (2) memperbandingkan pernyataan-pernyataan dari seorang ulama yang dikeluarkan pada waktu-waktu yang berlainan; (3) memperbandingkan pembacaan lisan dengan dokumen tertulis; dan (4) memperbandingkan hadis-hadis dengan ayat al-Qur'an yang berkaitan.<sup>72</sup>

Hanya saja, tawaran metodologis yang dikemukakan Azami untuk mengecek otentisitas hadis lebih ditekankan pada aspek eksternal atau kritik sanad, sedangkan pada aspek internalnya atau kritik matan, terkesan kurang menaruh perhatian.

**Ketiga**, penelusuran ulang nisbah (asosiasi) pemberitaan dalam matan hadis kepada nara sumber. Target analisisnya terkait potensi kehujjahan hadis dalam upaya merumuskan norma syariah. Seperti diisyaratkan oleh Q.S. al-Nahl (16):44 bahwa Nabi saw. menerima tugas untuk menjelaskan (*bayan*) terhadap ungkapan al-Qur'an yang *mujmal* dan pada Q.S. al-Ahzab (33):21 memproyeksikan pribadi Rasulullah saw. sebagai sumber keteladanan yang ideal bagi ummatnya; dan setiap usaha mengikuti jejak beliau dipandang mempresentasikan citra *mahabbah* (cinta) hamba kepada Allah swt. (Q.S. Ali Imran [3]:31). Penegasan ayat-ayat di atas telah mengarahkan totalitas perikehidupan Nabi saw. berikut interaksi pengalaman keagamaan generasi sahabat bersama beliau, termasuk penghayatan sekitar proses wahyu al-Qur'an, sepanjang sempat diberitakan menjadi bagian utuh dari referensi syariat. Maka dari itu, perlu dikembangkan uji *nisbah* (asosiasi) kandungan makna yang termuat dalam matan hadis, apakah benar-benar melibatkan peran aktif Nabi saw., ataukah hanya sebatas praktek keagamaan sahabat/tabi'in atau semata-mata fatwa pribadi mereka. Hasil temuan analisisnya menjurus pada data **(a)** *marfu'* yakni perkataan, perbuatan atau *taqrir* yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., apakah sanad hadis tersebut bersambung atau terputus, dan baik yang menyandarkan hadis itu sahabat maupun lainnya;<sup>73</sup> **(b)** *mawquf* yakni hadis yang disandarkan sampai kepada

---

<sup>72</sup>Muhammad Mustafa Azami, *Studies in Hadis...op. cit.*, h. 87.

<sup>73</sup>*Marfu'* artinya yang diangkat, yang dimajukan, yang diambil, yang dirangkaikan, yang disampaikan. Lihat Totok Jumanoro, *Kamus...op. cit.*, h. 114. Al-Nawawi mendefinisikannya sebagai hadis yang secara khusus disandarkan pada Nabi Muhammad saw. atau hadis yang menceritakan mengenai perilaku dan sabda Nabi Muhammad saw. yang diriwayatkan oleh seorang sahabat. Lihat Imam al-Nawawi, *al-Taqrir wa al-Taisir li Ma'rifati Sunan al-Basyir al-Nazir*, diterjemahkan oleh Syarif Hade Masyah dengan judul: *Dasar-Dasar Ilmu Hadis* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 14.

<sup>74</sup>*Mawquf* secara etimologi adalah isim maf'ul dari kata *waqafa*, seolah-olah periwayat memendekkan sanad hadis dari sisi sahabat dan tidak mau menyempurnakan silsilah sanad lain. Lihat Totok Jumanoro, *Kamus.....*, h. 130;

sahabat, baik yang disandarkan itu perkataan atau perbuatan, baik sanadnya bersambung ataupun terputus;<sup>74</sup> **(c)** *maqthu'* yakni hadis yang disandarkan pada seorang tabi'in, baik berupa ucapan maupun yang berbentuk tindakan;<sup>75</sup> dan **(d)** *atsar*.<sup>76</sup>

Cabang ilmu yang termasuk dalam epistemologis (metodologi) ilmu hadis kritik matan, di antaranya **(a)** *Ilmu Gharib al-Hadis* yakni ilmu yang menjelaskan kata-kata hadis Nabi yang kurang jelas maknanya;<sup>77</sup> **(b)** *Ilmu Asbab al-Wurud* yakni ilmu yang menerangkan sebab-sebab Nabi saw. menuturkan sabdanya dan masa-masa Nabi menuturkannya;<sup>78</sup> **(c)** *Tawarikh al-Mutn* yakni ilmu yang membahas tentang kapan atau di waktu apa hadis itu diucapkan atau perbuatan itu dilakukan Nabi saw.;<sup>79</sup> **(d)** *Ilmu Nasikh wa al-Mansukh* yakni ilmu yang membahas hadis-hadis yang saling bertentangan yang tidak mungkin bisa dikompromikan, dengan cara menentukan sebagiannya sebagai *nasikh* dan sebagian yang lainnya sebagai *mansukh*;<sup>80</sup> dan **(e)** *Ilmu Mukhtalif al-Hadits* yakni ilmu yang membahas hadis-hadis yang tampaknya saling bertentangan, lalu menghilangkan pertentangan itu atau mengkompromikannya di samping membahas hadis yang sulit dipahami atau dimengerti, lalu menghilangkan

---

<sup>75</sup>*Maqthu'* secara bahasa adalah isim maf'ul dari kata kerja *qatha'a* lawan dari kata *wasala* (menghubungkan) sehingga *maqthu'* artinya yang diputuskan atau yang terputus, yang dipotong atau yang terpotong. Bentuk plural dari *maqthu'*, secara gramatikal, adalah *maqthu'*. Lihat al-Nawawi, *al-Taqrib*.....h. 17; Totok Jumanoro, *Kamus*....., h. 113).

<sup>76</sup>Dari segi bahasa, *atsar* diartikan *al-baqiyah aw baqiyat al-syai'y* (peninggalan atau bekas sesuatu). Maksudnya peninggalan Nabi atau sebagai *al-manqul* (yang dipindahkan dari Nabi), seperti kata *al-du'a al-ma'tsur* (doa yang dipindahkan dari Nabi). Menurut istilah, ada dua pendapat yakni *as'ar* sinonim hadis dan *atsar* adalah sesuatu yang disandarkan kepada para sahabat (*mawquf*) dan tabi'in (*maqthu'*) baik perkataan maupun perbuatan. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis* (Cet. X; Bandung: Angkasa, 1994), h. 10.

<sup>77</sup>Perhatian ulama pada ilmu ini sangat intens karena memberikan manfaat berupa pengenalan lebih jauh dan pemahaman kata-kata hadis, terutama bagi hadis yang diriwayatkan secara makna. Karena sukar bagi seseorang untuk meriwayatkan apa yang tidak dipahaminya atau memindahkan apa yang tidak bisa disampaikan dengan baik. Salah satu karya penting dalam bidang ilmu ini adalah karya Ibn Atsir (544-606 H), yakni kitab *al-Nihayah fi Gharib al-Hadis wa al-Atsar*. Lihat Ajjaj al-Khatib, *Ushul*....., h. 252.

<sup>78</sup>Lihat Hasbi Ash-Shiddieqiy, *Sejarah Ilmu Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 125.

<sup>79</sup>Tujuan mempelajari ilmu ini adalah untuk mengetahui *nasikh mansukhnya* suatu hadis, hingga diamalkan yang *nasikh* dan meninggalkan yang *mansukh*. Perintis ilmu ini adalah Imam Sirajuddin Abu Hafs 'Amar bin Salar al-Bulqini dalam karyanya yang berjudul *Mahasin al-Istilah*. Lihat Totok Jumanoro, *Kamus*....., h. 249.

<sup>80</sup>Yang terbukti datang terdahulu sebagai *mansukh* dan yang terbukti datang kemudian sebagai *nasikh*. Karya utama dalam bidang ini adalah *al-Nasikh wa al-mansukh* karya Qatadah bin Di'amah al-Sadusi (61-118 H). Karya yang paling lengkap yang dapat dijumpai adalah karya Abu Hafs Umar Ahmad al-Baghdadi (297-385 H), *Nasikh al-Hadis wa Mansukhuha*. Lihat M. Ajjaj al-Khatib, *Ushul* ..... , h. 259-260.

kesulitan itu dan menjelaskan hakikatnya;<sup>81</sup> atau *Ilmu Talfiq al-H{adits* yakni ilmu yang menerangkan cara jalan dan mendudukkan hadis-hadis yang zahirnya kelihatan bertentangan satu dengan yang lain.<sup>82</sup>

Sedangkan cabang ilmu dalam epistemologi ilmu hadis yang sekaligus menelaah epistemologi matan (*naqd al-dakhili*) dan epistemologi sanad (*naqd al-khariji*) adalah **(a)** *Ilmu Ilal al-Hadis* yakni ilmu yang membahas sebab-sebab tersembunyi dari segi keberadaannya mencatatkan hadis, seperti me-*muttashilkan* yang *munqathi'*, me-*marfu'kan* yang *mauquf*, memasukkan suatu hadis ke dalam hadis lain, mencampuradukkan sanad dengan matan atau yang sejenis;<sup>83</sup> **(b)** *Ilmu Fannu al-Mubhamat* yakni ilmu yang menerangkan tentang nama-nama orang yang tidak disebutkan namanya di dalam matan dan di dalam sanad.<sup>84</sup> dan **(c)** *Ilmu Tashif wa Takhrif* yakni ilmu yang menerangkan hadis-hadis yang sudah diubah titiknya dan bentuknya. Hadis yang sudah diubah titiknya disebut *al-mushahhif*, sedang yang sudah diubah bentuknya disebut *al-mudhtarib*.<sup>85</sup>

#### IV. KORELASI ANTARA EPISTEMOLOGI SANAD DAN MATAN HADIS

Dalam kajian hadis, persoalan sanad dan matan merupakan dua unsur penting yang menentukan keberadaan dan kualitas suatu hadis sebagai sumber otoritas ajaran Nabi Muhammad saw. Kedua unsur itu begitu penting artinya, dan antara yang satu dengan yang lain saling berkaitan erat, sehingga kekosongan salah satunya akan berpengaruh, dan bahkan merusak eksistensi dan kualitas suatu hadis. Karenanya, suatu berita yang tidak memiliki sanad tidak dapat disebut hadis; demikian sebaliknya matan, yang sangat memerlukan keberadaan sanad.

Karena suatu sumber ajaran berurusan dengan sanad dan matan, di samping juga persoalan detailnya seperti dari siapa sesungguhnya ia diterima, siapa yang membawanya sehingga terhubung kepada Nabi saw., juga mengenai keaslian sumber (sanad dan matan) yang telah dibawanya itu. Hadis yang asli diterima dari Nabi Muhammad saw., dengan mata rantai periwayat dan materi yang

---

<sup>81</sup>Karya yang paling awal dalam bidang ini adalah kitab *Ikhtilaf al-Hadis* karya Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i (150-204 H). Lihat M. Ajjaj al-Khatib, *ibid.*, h. 254-255.

<sup>82</sup>Ilmu *talfiq al-hadis* menurut Hasbi adalah ilmu yang membahas cara mengumpulkan hadis-hadis yang berlawanan zahirnya. Salah satu kitab yang membahas ilmu ini adalah karya Ibn Qutaibah, *Mukhtalif al-Hadis*. Lihat Totok Jumanoro, *op. cit.*, h. 245.

<sup>83</sup>Ilal sebuah hadis terjadi pada sanad, matan atau sanad dan matan sekaligus. Karya-karya dalam bidang ilmu ini di antaranya karya Ahmad bin Hanbal, *'Ilal al-Hadis*, al-Turmuzi dengan karya *al-'ilal*. Lihat Ajjaj al-Khatib, *Ushul.....*, h. 264-265.

<sup>84</sup>Perintis ilmu ini adalah al-Khatib al-Baghdadi. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Pengantar.....*, h. 68.

<sup>85</sup>Ulama yang dianggap sebagai perintis dalam ilmu ini ialah al-Daraqutni (w. 358 H) dan Abu Ahmad al-Askari (w. 283 H). Lihat *ibid.*,

diterima secara meyakinkan merupakan maksud utama studi hadis, sedang yang tidak asli menjadi jelas posisi ketidakasliannya.

Sejumlah kaidah, normatif atau pegangan yang harus dipedomani menjadi hal penting dalam rangka memperoleh kebenaran atau fakta yang sesungguhnya. Demikianlah kaidah sanad dan matan ini mejadi pegangan para kritikus hadis dalam rangka mencapai tujuan dalam kajian hadis.

Dengan demikian, kritik sanad dan kritik matan ibarat dua mata sisi uang, sehingga tidak bisa dipisahkan, meskipun bisa dibedakan. Karena sesuatu disebut hadis jika terdiri dari sanad dan matan. Namun dalam prakteknya, ulama hadis terkesan lebih menekankan kritik sanad. Salah satu buktinya adalah bahwa istilah-istilah teknis yang lahir hampir semuanya berkaitan dengan kritik sanad. Bahkan untuk istilah-istilah yang seharusnya berkaitan dengan kritik matan dalam prakteknya lebih diorientasikan pada kritik sanad.

Hal ini sempat menimbulkan pro dan kontra di kalangan para pengkaji studi hadis. Di satu pihak, sejumlah pengkaji menilai bahwa memang benar ulama hadis lebih, bahkan hanya, menekankan kritik sanad. Misalnya Ahmad Amin mengatakan:

“Para ulama telah meletakkan kaidah-kaidah dalam *tajrih* dan *ta’dil* yang bukan di sini tempat membicarakannya. Tetapi mereka –menurut yang sebenarnya—lebih banyak memperhatikan kritik sanad daripada kritik matan. Karena itu, jarang dijumpai dari mereka suatu kritik dari segi bahwa sesuatu (hadis) yang dinisbahkan kepada Nabi saw. tidak bersesuaian dengan situasi yang digambarkan di dalamnya, atau bahwa pengkalimatan hadis itu sejenis pengkalimatan Nabi, atau bahwa hadis itu dalam berbagai kualifikasinya menyerupai fikih dan begitu seterusnya”.

Sebagai kelanjutan dari pernyataannya di atas, Amin mengatakan:

“Juga tidak didapati dari mereka seperseratus perhatian mereka kepada *tajrih* dan *ta’dil* sehingga ditemukan al-Bukhari sendiri –betapapun hebatnya kemampuan dia ini dan ketelitian penyelidikannya—menerima hadis-hadis yang peristiwa-peristiwa masa itu dan bukti-bukti empirik menunjukkan bahwa hadis-hadis itu sahih, karena al-Bukhari membatasi diri hanya kepada kritik para tokoh (periwayat)”.<sup>86</sup>

Kutipan pernyataan di atas menunjukkan pengakuan Ahmad Amin bahwa ulama telah meletakkan kaidah-kaidah dalam *tajrih* dan *ta’dil*. Namun, kaidah-kaidah itu sendiri tidak menjadi obyek pembahasannya; fokus kritiknya lebih diarahkan kepada aktifitas para ulama hadis yang lebih banyak memperhatikan

---

<sup>86</sup>Lihat Ahmad Amin, *Fajr....*, h. 217.

kritik sanad daripada kritik matan. Misalnya, jarangny mendapatkann suatu kritik dari segi suatu hadis yang dinsibahkan kepada Nabi saw. tidak sesuai dengan situasi yang digambarkan, atau model kalimatnya sejenis model kalimat falsafi yang lain dari yang dikenal dalam model kalimat Nabi.

Pernyataan Ahmad Amin di atas ditanggapi oleh al-Siba'iy dengan menyodorkan solusinya tentang sikap ulama –datang kepada Anda dari orang lain, maka yang pertama terbetik dalam pikiran adalah mencari kemantapan soal kebenaran pembawa berita itu, dengan memperhatikan keadaannya, keandalannya, pergaulannya dan lain-lain. Jika Anda memperoleh kemantapan, Anda memperhatikan berita itu sendiri, kemudian Anda cocokkan dengan yang Anda ketahui berupa berbagai ucapan dan tingkah laku pemilik berita itu. Jika terjadi kecocokkan dengan apa yang diketahui Anda tidak ragu lagi tentang kebenaran pembawa berita dan mempercayainya dengan tenang. Jika tidak, Anda sebaiknya menunda penerimaan berita itu, bukan karena keraguan pembawa berita (sebab Anda telah mantap dengan kejujurannya), tetapi karena hal tidak jelas yang Anda lihat dalam berita itu sendiri, yang boleh jadi pangkalnya ialah kelalaian atau kelupaan pembawa berita, atau boleh juga berpangkal pada suatu rahasia dalam perkara yang bersangkutan yang rahasia itu tidak tampak jelas bagi Anda. Sebab, ada kemungkinan di masa yang akan datang ada sesuatu yang bakal mengungkapkan rahasia itu dan membuat jelas apa yang bagi Anda tersamar. Jika berkenaan dengan berita itu dalam keadaan ini Anda tidak cukup dengan sikap menunda saja, melainkan Anda menilainya sebagai dusta, hal itu berarti kerancuan dari pihak Anda dalam sikap terhadap Anda dalam membawa berita kepada Anda dan berarti terhadap apa yang Anda dukung sendiri. Sebab, hal itu berarti Anda telah mendustakan pembawa berita itu padahal Anda mempercayainya dan mantap kepadanya.<sup>87</sup>

Menurut Sayyid Ahmad Khan, —sebagaimana dikutip Daniel Brown— ulama hadis mempunyai dua tugas yakni menguji apakah periwayat hadis dapat dipercaya dan menguji isi hadis. Karena kesulitan tugas pertama, mereka tidak pernah sampai pada tugas kedua. Ulama hadis berikutnya gagal melihat kekurangan ini dalam karya-karya mereka, dan karena terkesan pada prestasi mereka, memperlakukan karya ulama hadis sebelumnya seolah-olah karya itu bebas dari kesalahan.<sup>88</sup> Dengan kata lain, ulama hadis hanya menfokuskan pada kesinambungan periwayatan dan karakter periwayat sehingga mereka sama sekali mengabaikan materi pokok hadis dan gagal melihat bukti internal atau historis.

---

<sup>87</sup>Lihat al-Siba'iy, *al-Sunnah*...., h. 270-272.

<sup>88</sup>Lihat Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition*....., h. 125.

Terlepas dari pro dan kontra di atas, salah satu kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa perhatian para pengkaji hadis lebih banyak menfokuskan diri pada sanad dengan indikasi banyaknya karya dalam bidang studi sanad dan kurangnya karya dalam bidang studi *matan*. Selain itu, tidak adanya parameter dan epistemologi yang jelas dan disepakati dalam kajian *matan* berimplikasi terhadap kurangnya minat para pengkaji hadis dalam meneliti *matan*. Bahkan M. Syuhudi Ismail menjadikan kesahihan sanad sebagai parameter pertama dalam menilai kesahihan *matan*.<sup>89</sup>

Hal ini kemudian menyebabkan munculnya dua kelompok ekstrim. **Pertama**, kelompok yang cenderung *sanad-oriented*, yakni mereka yang dalam mengambil hadis hanya bertumpu pada sanad. Jika berdasarkan penelitian sanad, hadis itu dapat diterima, maka mereka akan menerimanya. Selanjutnya jika mereka menemukan redaksi yang ganjil berdasarkan prinsip-prinsip pokok Islam, maka mereka akan menggunakan takwil,<sup>90</sup> meski terkadang lebih terkesan takwil<sup>91</sup> itu dipaksakan. **Kedua**, kelompok yang cenderung *matan-oriented*, yakni mereka yang hanya bertumpu pada *matan* dalam menerima dan menolak suatu hadis. Sehingga jika mereka menemukan *matan* yang menurut mereka tidak sejalan dengan pemahaman keagamaan mereka, mereka akan menolaknya. Implikasinya, tidak sedikit hadis yang dari segi sanad bernilai sahih, mereka tolak. Padahal dengan takwil yang wajar dan tidak dipaksakan, sebetulnya hadis itu bisa diterima.

Terjadinya dua kelompok ekstrim di atas dalam pandangan penulis lebih disebabkan oleh epistemologi sanad dan *matan* yang ada dapat multi pemahaman sehingga memungkinkan para pengkaji hadis dapat berbeda. Misalnya,

---

<sup>89</sup>M. Syuhudi Ismail mengajukan tiga langkah metodologis kegiatan penelitian *matan* hadis, yakni; *pertama*, meneliti *matan* dengan melihat kualitas *sanad*-nya; *kedua*, meneliti susuna lafalm berbagai *matan* yang semakna; dan *ketiga*, meneliti kandungan *matan*. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Metodologi...op. cit.*, h. 121-122.

<sup>90</sup>Secara etimologi, takwil berasal dari kata *aul* yang berarti *ruju' ila al-ashl*, yaitu kembali kepada asalnya. Dari kata dasar *ala al-syai' -ya'ulu-aulan wa ma'alan*, yang berarti *raja'a* (kembali). Kata *awwala ilaihi al-syai'* berarti sesuatu kembali kepadanya. Kata *ultu 'an al-syai'* berarti aku mencabut diri dari sesuatu. Seakan-akan seorang pentakwil mengembalikan pembicaraan kepada salah satu maknanya. Di katakan: *Awwala al-kalam ta'wilan*, berarti seseorang menjelaskan dan memperkirakan suatu pembicaraan. Lihat Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (t.tp: Mansurat al-'Asyr al-Hadits, t.th), h. 325.

<sup>91</sup>Menurut Abu Zayd, dalam takwil (interpretasi), interpreter menggunakan perangkat keilmuan lain dalam ilmu-ilmu kemanusiaan dan sosial untuk menguak makna teks yang lebih dalam. Singkatnya, takwil lebih mendalam dalam penguakan makna yang tidak dapat dilakukan dalam tafsir, serta dalam takwil peran subyek (pembaca) dalam penguakan makna teks lebih signifikan daripada tafsir. Lihat Abu Zayd, *Mafhum al-nash Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994), h. 252-267. Bandingkan juga dengan uraian al-Suyuthi tentang perbedaan pandangan para ulama tentang tafsir dan takwil dalam *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafiyah, 1996), h. 460.

perbedaan dalam *menjarh ta'dilkan* seorang periwayat hadis yang berbeda penilaian dari para kritikus hadis. Namun pada dasarnya, kesahihan sebuah hadis harus ditinjau dalam dua aspek yakni sanad dan matan sebagai satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Mengutamakan terhadap salah satu aspek dari hadis dapat melahirkan sikap skeptis dan menimbulkan dampak negatif terhadap posisi hadis sebagai sumber ajaran Islam selain al-Qur'an.

Selain itu, kriteria-kriteria ulama salaf di dalam mengkritik dan membedakan hadis antara sahih, hasan, dhaif dan palsu tentunya didasarkan pada kerangka-kerangka epistemologis temporal, relatif dan terbatas, tidak sampai mencapai tingkat kriteria obyektif-final, seperti yang dikesankan oleh sebagian ulama. Hadis merupakan teks yang bergerak dan dapat berubah melalui proses penyaringan (seleksi) terus menerus, diterima dan ditolak, berdasarkan kriteria-kriteria ijtihadiah dan manusiawi, yakni sesuai dengan pemikiran manusiawi yang berkembang menurut wataknya, terkait dengan situasi dan kondisi zaman, tempat dan realitas yang menumbuhkannya. Hal ini dilihat dari sisi teks tersebut sebagai teks mentah sebelum dihadapi nalar melalui pemahaman, tafsir dan interpretasi. Dalam konteks ini, teks merupakan teks (yang berada dalam proses) membentuk dan senantiasa (dalam proses) membentuk melalui mekanisme nalar manusia semenjak ia diucapkan pertama kali oleh Nabi saw.

Olehnya itu, para ulama memiliki nuansa-nuansa<sup>92</sup> tersendiri, yang menurut penulis, nuansa dalam kajian hadis dapat diartikan sebagai ruang dominan dari sudut pandang dalam memahami hadis yang berangkat dari status Nabi dan konteks hadis itu disabdakan. Nuansa juga dapat bermakna pendekatan dalam memahami sebuah hadis yang dapat menimbulkan berbagai pendekatan seperti pendekatan bahasa, historis, sosiologis, sosio-historis, antropologis dan psikologis.

Bahkan dapat dikatakan memiliki mazhab sekaligus, yang menurut Arifuddin Ahmad, perbedaan mazhab atau aliran dalam diskursus hadis Nabi dapat terjadi dalam sikap atau kecenderungan terhadap hadis Nabi yang mencakup kaidah kesahihan hadis dan pemahaman hadis.<sup>93</sup> Dalam pandangan penulis, perbedaan mazhab dalam hadis juga dapat dipengaruhi oleh kecenderungan dalam mazhab teologi seperti Sunni dan Syi'ah, atau antara mazhab hadis dan fikih yang antara satu dan lainnya ada perbedaan secara teologis maupun mazhab fikihnya.

---

<sup>92</sup>Dalam kajian tafsir, terdapat istilah nuansa tafsir yakni ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir, misalnya nuansa kebahasaan, teologi, sosial kemasyarakatan, psikologis dan lain-lain. Lihat *Islah Gusmian, Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Cet. I; Teraju, 2003), h. 231.

<sup>93</sup>Lihat Arifuddin Ahmad, *Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail: Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi* (Cet. I; Insan Cemerlang & PT. Intimedia Cipta Nusa, t.th), h. 13.



Untuk kaedah kesahihan hadis, ulama berbeda dalam menentukan kualitas hadis atau kualitas seorang periwayat yang terdiri: (1) *tasyadud* (keras) dan *ta'annut* (kasar dan berlebihan); (2) *tasahul* (longgar) dan (3) *tawassuth* (moderat).<sup>94</sup> Sedangkan dalam konteks pemahaman hadis dikenal dua kecenderungan pemahaman yakni **Pertama**, *retriiction of traditionalist* yakni pemahaman yang membatasi diri pada tradisi yang diperoleh dari ulama klasik tanpa mempertimbangkan realitas sosial dengan menggunakan teori *tekstual-legalistik-normatif* yang ditekankan pada aspek gamatika bahasa; **Kedua**, *modernist sripturalism* yakni pemahaman yang tidak membatasi pada tradisi, tetapi mempertimbangkan konteks dan realitas sosial yang berada di luar teks dengan menggunakan teori *historis kontekstual*.<sup>95</sup>

Olehnya itu, bangunan epistemologis dalam menguji validitas sebuah hadis harus direkonstruksi dalam rangka melahirkan hadis-hadis yang *reliable* dan dapat dijadikan *hujjah* dalam kehidupan umat Islam. Rekonstruksi bangunan epistemologis hadis dapat dilakukan dalam beberapa hal yakni:

- a. Menghilangkan dan menghapus paradigma para ulama yang terpolarisasi dalam *sanad-oriented* dan *matan-oriented*. Kemudian mengembangkan paradigma bahwa kajian sanad dan matan merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Teori-teori epistemologi sanad dan matan yang digunakan jangan hanya terbatas pada teori-teori ulama-ulama terdahulu, tetapi harus berani menggunakan teori-teori epistemologi validitas hadis yang ditawarkan oleh para sarjana Barat misalnya teori *common link*<sup>96</sup> yang melahirkan konsep-konsep lain seperti "*partial common link*", "*spider*", "*single strand*" dan "*diving*".

---

<sup>94</sup>Lihat Syuhudi Ismail, *Kaedah...op. cit.*, h. 183.

<sup>95</sup>Lihat John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islam World*, Vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1955), h. 118. Kecenderungan kedua kelompok pemahaman di atas melahirkan dua tipologi pemahaman yakni tekstual dan kontekstual. Lihat M. Qurasih Shihab, "Kata Pengantar" dalam Syekh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual* diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1991), h. 9; Lihat pula M. Amin Abdullah, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim" dalam Yunahar Ilyas, *Pengembangan...* h. 208.

<sup>96</sup>Teori *common link* diperkenalkan oleh J. Schacht kemudian dikembangkan lebih mendalam oleh Juynboll untuk menyelidiki asal-usul dan sejarah awal periwayatan hadis. Teori ini berpijak pada asumsi dasar yang menyatakan bahwa semakin banyak jalur periwayatan yang bertemu pada seorang periwayat, baik yang menuju kepadanya atau yang meninggalkannya, semakin besar pula seorang periwayat dan jalur periwayatannya memiliki klaim kesejarahan. Dengan kata lain, jalur periwayatan yang dapat dipercaya sebagai jalur historis adalah jalur yang bercabang ke lebih dari satu jalur. Langkah-langkahnya metode ini adalah (a) menentukan hadis yang akan diteliti; (b) menelusuri hadis dalam berbagai koleksi hadis; (c) menghimpun seluruh sanad hadis; (d) menyusun dan merekonstruksi seluruh jalur sanad dalam satu bundel sanad; dan (e) mendeteksi *common link*, periwayat yang bertanggung jawab atau penyebaran hadis. Lihat Ali Masrur, *Teori Common Link H. A. Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi* (Cet. I; Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2007), h. x & 80

- b. Kajian tentang ketersambungan sanad sebuah hadis harus dijadikan sebagai paradigma utama dengan beberapa pengembangan. Langkah-langkah yang dilakukan oleh para ulama perlu dikembangkan,<sup>97</sup> khususnya pada aspek periwayat dalam sanad yang diteliti. Kajian ketersambungan pada periwayat hadis harus dikaji secara mendalam tanpa harus dibatasi dengan cara-cara lama, tetapi dengan menggunakan berbagai pendekatan, seperti pendekatan antropologi dan psikologi untuk melihat kehidupan dan kejiwaan para periwayat hadis. Misalnya, hadis-hadis tentang jual beli seharusnya diriwayatkan oleh para sahabat yang berprofesi pedagang.
- c. Kajian tentang keadilan dan *kedhabit*an seorang periwayat harus dihilangkan karena bertentangan dengan ketersambungan sanad, apalagi postulat bahwa semua sahabat adil mesti ditinjau ulang. Sebuah hadis yang telah diuji ketersambungan sanadnya harus gugur ketika tidak lulus uji keadilan dan ke *dhabit*-an, terutama persoalan keadilan dan *kedhabit* -an adalah persoalan penilaian kritikus hadis.
- d. Kajian tentang *syadz* pada matan atau epistemologi matan, rujukan utamanya adalah al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan fungsi hadis sebagai *bayan* dari al-Qur'an. Ketika matan hadis tersebut sesuai dengan al-Qur'an, maka hadis tersebut terlepas persoalan dari *syadz*. Sedangkan untuk *illat* sebagaimana yang disyaratkan para ulama hadis, kiranya tidak perlu diungkapkan secara eksplisit. Hal ini disebabkan karena penerapannya sangat sulit,<sup>98</sup> dan bertentangan dengan variabel sebuah kriteria atau syarat, juga sesungguhnya secara substantif telah terwadahi dalam variabel syarat atau kriteria yang telah disebutkan.<sup>99</sup>
- e. Pemahaman terhadap matan hadis harus menggunakan berbagai macam pendekatan keilmuan atau pendekatan holistik atau integralistik sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Konsep pemahaman hadis yang

---

<sup>97</sup>Untuk mengetahui bersambung atau terputusnya suatu sanad, langkah-langkah yang dilakukan ulama adalah: 1) mencatat semua periwayat dalam sanad yang diteliti; 2) mempelajari masa hidup masing-masing periwayat; dan 3) mempelajari bentuk-bentuk penerimaan dan penyampaian hadis yang digunakan.

<sup>98</sup>Kesulitan penerapan kriteria ini tidak saja diungkapkan oleh orang awam, namun justru dikemukakan oleh para ulama dalam bidang ilmu hadis sendiri. Misalnya apa yang dikatakan oleh 'Abd. al-Rahman bin Mahdi, yang menyatakan bahwa untuk mengetahui *illat* hadis diperlukan intuisi atau ilham. Lihat misalnya Jalal al-Din 'Abd. al-Rahman bin Abi Bakr al-Sayuthi, *Taqrib ...op. cit.*, h. 252; Bahkan sebagian ulama mengatakan bahwa orang yang mampu meneliti *illat* hadis hanyalah orang yang cerdas, memiliki hafalan hadis yang banyak, paham atas hadis yang dihafalnya, mendalam pengetahuannya tentang berbagai tingkat *kedhabit*an periwayat dan ahli dalam bidang sanad dan matan hadis. Lihat misalnya Ibn S{alah, *Muqaddimah*....., h. 42.

<sup>99</sup>Lihat M. Syuhudi Ismail, *Kaedah*....., h. 146-150.

ditawarkan Nurun Najwah dapat dipertimbangkan, yakni mencakup lima tahapan;<sup>100</sup> 1) memahami dari aspek bahasa;<sup>101</sup> 2) memahami konteks historis;<sup>102</sup> 3) mengkorelasikan secara tematik-komprehensif dan integral;<sup>103</sup> 4) memaknai teks dengan menyarikan ide dasarnya;<sup>104</sup> 5) menganalisis pemahaman teks-teks hadis dengan teori terkait.<sup>105</sup> Namun sayangnya, konsep ini baru pada tataran teoritis normatif.

Dalam konteks yang lain, mungkin tawaran metode reliabilitas hadis dari Kamaruddin Amin dengan teori atau metode *isnad cum matn analysis* dapat dipertimbangkan. Metode ini mempelajari secara serius varian-varian *isnad* dan teks yang berbeda dan juga hubungan-hubungannya, telah terbukti sebagai sebuah alat penelitian efektif (*a powerful research tool*) untuk merekonstruksi sejarah yang memungkinkan untuk membedakan dalam beberapa kasus antara riwayat yang real dan yang palsu. Dengan kata lain, dalam meneliti transmisi ilmu pada masa awal Islam, analisis matan, yang membandingkan varian-varian teks, tampaknya sama pentingnya dengan analisis sanad, fokus sarjana Muslim dan beberapa sarjana Barat. Analisis sanad saja tampaknya tidak cukup, karena ia dapat membawa peneliti kepada penyandaran dengan salah sebuah riwayat kepada periwayat tertentu. Demikian juga, informasi yang termuat dalam literature biografi telah terbukti berkali-kali bermanfaat dan terpercaya. *Judgment* pada periwayat tertentu, yang didasarkan pada analisis komparatif atas varian teks dan sanad, sering berkesesuaian dengan literature biografis. Tetapi ini tidak berarti bahwa reliabilitas seorang periwayat hanya dapat ditentukan secara pasti oleh para kritikus hadis klasik.<sup>106</sup>

---

<sup>100</sup>Lihat Nurun Najwah, *op. cit.*, h. 144-150.

<sup>101</sup>Dalam kajian terhadap bahasa, ada tiga kupasan yang dikaji, yakni: (a) perbedaan redaksi masing-masing periwayat hadis; (b) makna leksikal/harfiah terhadap lafal-lafal yang dianggap penting; dan (c) pemahaman tekstual matan hadis tersebut, dengan merujuk kamus bahasa Arab maupun kitab-kitab *syarh* hadis. *Ibid.*,

<sup>102</sup>Kajian pada bagian diarahkan pada kompilasi dan rekonstruksi sejarah dari data mikro (konteks *asbab wurud al-hadits* secara eksplisit dan implisit (konteks makro), serta konteks ketika hadis tersebut dimunculkan dengan merujuk kepada kitab-kitab *syarh* dan sejarah. *Ibid.*,

<sup>103</sup>Korelasi dapat bersumber dari *nas* al-Qur'an, teks hadis yang berkualitas setema maupun kontradiktif yang berkualitas sahih atau hasan, maupun realitas historis empiris, logika serta teori ilmu pengetahuan. *Ibid.*, h. 145.

<sup>104</sup>Untuk menyarikan ide dasar atau ide moral atau *the realitiy of meaning* harus bisa "membedakan wilayah tekstual dan kontekstual", karena hadis pada dasarnya adalah produk dialogis-komunikatif-adaptif Nabi dengan umat Islam pada masanya. *Ibid.*,

<sup>105</sup>Teks-teks hadis harus dianalisis dengan pendekatan sosial, politik, ekonomi, psikologi dan budaya yang sesuai dengan masalah yang dikaji dan mengaitkan dengan konteks saat ini. *Ibid.*, h. 150.

<sup>106</sup>Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali.....*, h. 402-403.

Metode analisis *isnad-cum-matn*, menurut Motzki, terdiri dari beberapa langkah yakni; (a) mengumpulkan sebanyak mungkin varian yang dilengkapi dengan sanad; (b) menghimpun seluruh jalur sanad untuk mendeteksi *common link* dalam generasi periwayat yang berbeda-beda. Dengan dua langkah ini, hipotesis mengenai sejarah periwayatan hadis mungkin diformulasikan. Akan tetapi, hal ini belum cukup dan harus dilanjutkan dengan langkah selanjutnya, yaitu (c) membandingkan teks-teks dari berbagai varian itu untuk mencari hubungan dan perbedaan, baik dalam struktur maupun susunan katanya. Langkah ini juga memungkinkan untuk membuat suatu rumusan tentang sejarah periwayatan dari hadis yang dibicarakan; dan terakhir (d) membandingkan hasil analisis sanad dan matan.<sup>107</sup>

Perbandingan hasil analisis sanad dan matan dapat melahirkan kesimpulan tentang kapan hadis tersebut mulai disebarkan; siapa saja yang menjadi periwayat hadis tertua; bagaimana teks-teks itu dapat mengalami perubahan-perubahan tertentu pada jalur periwayatan tertentu; dan siapa yang bertanggung jawab atas perubahan itu? Apabila terjadi perbedaan dalam hasil analisis sanad dan matan, dalam arti jika sanad hadis menunjukkan adanya hubungan antara berbagai varian, namun masing-masing matan dari hadis itu tidak menunjukkan hal yang sama, maka dapat disimpulkan bahwa, baik sanad dan matan hadis sama-sama cacat, baik karena kecerobohan para periwayat maupun karena perubahan-perubahan yang disengaja.<sup>108</sup>

Metode yang ditawarkan Kamaruddin Amin yang merupakan pengembangan dari teori yang dikemukakan Harald Mozki ini dapat menghilangkan paradigma ulama yang *sanad oriented* atau *matan oriented*. Karena metode ini menggabungkan antara kajian sanad dan matan sekaligus. Rekonstruksi bangunan epistemologis hadis diharapkan dapat menghapus sekat-sekat dari dua kelompok ekstrem yakni *sanad-oriented* dan *matan oriented*, sehingga penelitian hadis dapat melahirkan sejumlah hadis yang berkualitas. Dengan demikian, posisi hadis sebagai sumber ajaran Islam dapat diposisikan pada tempatnya.

Tawaran tentang rekonstruksi epistemologi validitas hadis secara jelas dapat dilihat dalam matriks berikut ini:

---

<sup>107</sup>Lihat Ali Masrur, *Teori Common Link.....*, h. 91.

<sup>108</sup>*Ibid.*, h. 92.

## REKONSTRUKSI EPISTEMOLOGI VALIDITAS HADIS

EPISTEMOLOGI	EPISTEMOLOGI ULAMA	REKONSTRUKSI
<b>SANAD &amp; MATAN</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Sanad bersambung</li> <li>2. Periwatnya adil</li> <li>3. Periwatnya <i>djabit</i></li> <li>4. Terhindar dari <i>syaz</i>}</li> <li>5. Terhindar dari <i>illah</i></li> </ol>	<p>Sanad bersambung karena ketersambungan sanad sudah dapat menjamin keadilan dan <i>kedjabit</i>an periwat.</p> <p>Antropologi, psikologi sosiologi dan aliran politik periwat harus menjadi pertimbangan untuk menentukan ketersambungan sanad.</p>

## V. PENUTUP

Berdasarkan paparan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa korelasi antara epistemologi sanad dan matan hadis dalam menentukan validitas hadis merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Validitas hadis dari sisi sanad harus diikuti dengan uji pada aspek matannya, sebaliknya uji matan bisa dilakukan jika telah lolos dari uji sanad. Hal ini disebabkan karena persoalan sanad dan matan merupakan dua unsur penting yang menentukan keberadaan dan kualitas suatu hadis sebagai sumber otoritas ajaran Nabi Muhammad saw. Kedua unsur itu begitu penting artinya, dan antara yang satu dengan yang lain saling berkaitan erat, sehingga kekosongan salah satunya akan berpengaruh, dan bahkan merusak eksistensi dan kualitas suatu hadis.

Karena suatu sumber ajaran berurusan dengan sanad dan matan, di samping juga persoalan detailnya seperti dari siapa sesungguhnya ia diterima, siapa yang membawanya sehingga terhubung kepada Nabi saw., juga mengenai keaslian sumber (sanad dan matan) yang telah dibawanya itu. Hadis yang asli diterima dari Nabi Muhammad saw., dengan mata rantai periwat dan materi yang diterima secara meyakinkan merupakan maksud utama studi hadis, sedang yang tidak asli menjadi jelas posisi ketidakasliannya.<sup>\*\*\*</sup>

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, "Hadis dalam Khazanah Intelektual Muslim" dalam *Pengembangan Pemikiran Hadis*, Cet. I; Yogyakarta: LPPI UMY, 1996.
- Abu Zayd, *Mafhum al-Nash Diraasah fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994.
- Ahmad, Arifuddin, *Prof. Dr. Muhammad Syuhudi Ismail: Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*, Cet. I; Insan Cemerlang & PT. Intimedia Cipta Nusa, t.th.
- Amal, Taufik Adnan, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.
- Amin, Ahmad, *Fajr al-Islam*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1965.
- Amin, Kamaruddin, *Menguji Kembali Relibilitas Metode Kritik Hadis*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2008.
- Anees, Munawar A. dan Alia N. Athar dalam *Pedoman bagi Literatur dan Sirah dalam Bahasa-Bahasa Barat*, terj. Yuliani Liputo, pada al-Hikmah, No. 12, Bandung: Mizan, 1994.
- Ash-Shiddieqie, M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Asqalani, Ibn Hajar al-, *Syarh Nukhbah al-Fikr fi Musthalah Ahl al-Ashar*, Mesir: Maktabah al-Qahiriyyah, t.th.
- Awwamah, Muhammad, *Ashar al-Hadits al-Syarif fi Ikhtilaf al-A'immah al-Fuqaha*, diterjemahkan oleh A. Zakarsyi Chumaidy, *Melacak Akar Perbedaan Mazhab*, Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Azami, Muhammad Musthafa, *Studies in Hadits Methodology and Literature*, Indiana: Islamic Teaching Center Indianapolis, 1977
- Bakri, Asfari Jaya, *Konsep Maqashid Syari'ah menurut al-Syathibi*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Bik, al-Syaikh Muhammad al-Khudhari, *Ushul al-Fiqh*, Cet. III; Mis}r: al-Rahmaniyah, 1993.
- Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, diterjemahkan oleh Jaziar Radianti & Entin Sriani Muslim dengan judul: *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern* Cet. I; Bandung: Mizan, 2000.
- Bucaille, Maurice, *La Bible le Coran et la Science* diterjemahkan oleh H.M. Rasyidi, *Bibel Al-Qur'an dan Sains Modern*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Esposito, John L., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islam World*, Vol. 3, New York: Oxford University Press, 1955.

- Fakih, Mansour, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: Insist, 2001.
- Fallatah, Umar, *al-Wad'u fi al-Hadits*, juz I, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 1981.
- Farid, Miftah, *Al-Qur'an Sumber Hukum Islam yang Pertama*, Bandung: Pustaka Salman, 1989.
- Ghazali, Muhammad al-, *Berdialog dengan al-Qur'an*, (terj) Masykur Hasyim, Bandung: Mizan, 1997.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Cet. I; Teraju, 2003.
- Ham, Musahadi, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya pada Pengembangan Hukum Islam*, Cet. I; Semarang: Aneka Ilmu, 2000.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terj. Agah Gamadi, Bandung: Pustaka, 1994.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman bin Muhammad bin, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, t.tp: Dar al-Fikr, t.th.
- Ibn Zakariyah, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, juz VI, Cet. II; Mesir: Maktabah al-Bab al-Halabi, 1389 H.
- Idjlabi, Shalah al-Din Ibn Ahmad al-, *Manhaj Naqd a-Matn Inda al-Ulama al-Hadits al-Nabawi*, Cet. I; Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- Ilyas, Yunahar, *Pengembangan Pemikiran Hadis*, Cet. I; Yogyakarta: LPPI UMY, 1996.
- Iraqi, Abi al-Fadhl 'Abu al-Rahim al-Husayn al-', *Fath al-Mugis Syarh Alfiyyah al-Hadis*, Cet. I; Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Ismail, M. Syuhudi, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1995
- \_\_\_\_\_, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Ilmu Hadis*, Cet. X; Bandung: Angkasa, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Ilmu Hadis*, Cet. X; Bandung: Penerbit Angkasa, 1994.
- Itr, Nuruddin, *al-Madkhal ila 'Ulum al-Hadis*, Medinah: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1972.
- Kamali, Muhammad Hashim, *The Principle of Islamic Jurisprudence*, alih bahasa Noorhadi, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Kamaruzzaman dan Abdullah Masrur, 'Urgensi Metodologi dalam Studi Islam: Sebuah Pengantar' dalam Amin Abdullah dkk, *Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000.

- Khathib, Muhammad Ajjaj al-*Ushul al-Hadits 'Ulumu wa Mushthalahu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- \_\_\_\_\_, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Khatib, Muhammad Ajjaj al-, *Ushul al-Hadis* diterjemahkan oleh H.M. Qadirun Nur dan Ahmad Musyafiq dengan judul: *Pokok-Pokok Ilmu Hadis*, Cet. I; Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998.
- Khallaf, 'Abd. al-Wahhab al-, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. VIII; Kuwait: al-Dar al-Kuwaytiyah, t.th.
- Kuhn, Thomas, *Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Masrur, Ali, *Teori Common Link H. A. Juynboll: Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi*, Cet. I; Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2007.
- Mudzhar, H. M. Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, t.tp: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.
- Muhammad, Afif, "Kritik Matan: Menuju Pendekatan Kontekstual Atas Hadis Nabi saw." dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam* No. 5 Ramadhan-Zulqaidah 1412/Maret-Juni 1992.
- Najib, Mohammad, *Pergolakan Politik Umat Islam dalam Kemunculan Hadis Maudhu* (Cet. I; Bandung: CV. Pustaka Setia, 2001.
- Najwah, Nurun, "Tawaran Metode dalam Studi Living Sunnah" dalam Sahiron Syamsuddin (Ed), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Cet. I; Yogyakarta: TH-Press, 2007.
- Nawawi, Imam al-, *al-Taqrif wa al-Taisir li Ma'rifati Sunan al-Basyir al-Nazhir*, diterjemahkan oleh Syarif Hade Masyah dengan judul: *Dasar-Dasar Ilmu Hadis*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Qardhawi, Yusuf, *Kayfa Nata'amalu Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir dengan judul "Bagaimana Memahami Hadis Nabi saw. Cet. V; Bandung: Kharisna, 1997.
- Qaththan, Manna' al-*Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, t.tp: Mansurat al-'Asyr al-Hadits, t.th.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1984.
- Ranuwijaya, Utang, *Ilmu Hadis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996.
- Rasdiyanah, Andi, *Pengembangan Sistem Koleksi Hadis-Hadis Fiqh dalam al-Kutub al-Khamsah*, Ujungpandang: Pusat Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat IAIN Alauddin, 1993.



- Sjabri, Zakaria al-*Mashadir al-Ahkam al-Islamiah*, t.tp: Dar al-Ittihad al-'Ara>bi, 1975.
- Sakhawi, Syamsuddin Muhammad al-, *Fath al-Mughits Syarh Alfiyah al-Hadits li al-Iraqi*, juz I, Madinah: Maktabah al-Salafiah, 1968.
- Schoun, Frithjof, *Islam and The Perennial Philosophy* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, *Islam dan Filsafat Perennial*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1993.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992.
- \_\_\_\_\_, "Kata Pengantar" dalam Syekh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis atas Hadis Nabi saw: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual* diterjemahkan oleh Muhammad al-Baqir, Bandung: Mizan, 1991.
- Siba'i, Musthafa al-, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri al-Islamiy*, Beirut: Maktab al-Islam, 1985.
- Shubhi al-Shalih, *'Ulum al-Hadits wa Musthalahuhu*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977.
- Suparta, Munzier dan Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis*, Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1999.
- Suyuthi, Al- *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Saqafiyah, 1996.
- Suyuthi, Jalaluddin al-, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- \_\_\_\_\_, *Miftah al-Jannah fi ihtijaj al-Sunnah* Madinah: Mathba'ah al-Rasyid, 1979.
- Syafi'i, Al-Imam Muhamad bin Idris al-, *al-Risalah*, Cet. I; Mishr: Musthafa al-Babi al-Halabiy, 1940.
- Syuhbah, Muhammad Abu, *Difa' 'an al-Sunnah wa Radd Syuhbah al-Mustasyriqin wa al-Kuttab al-Mu'assirin*, Kairo: Matba'ah al-Azhar, t.th.
- Thabathaba'i, M. Husain al-, *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1998.
- Thahhan, Mahmud al-, *Taisir Musthalah al-Hadits*, Surabaya: Syirkah Bankul Andah, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Taisir Musthalahah al-Hadis* diterjemahkan oleh Zainal Muttaqien dengan judul: *Ulum Hadis: Studi Kompleksitas Hadis Nabi*, Cet. I; Yogyakarta: Tiitan Ilahi Press dan L2PKI, 1997.
- Titus, Harold H. dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. Prof. Dr. H. M. Rasyidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Tomagola, Tamrin Amal, *Dasar-Dasar Filosofis Positivisme*, Cet. I; Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1992.

Walsh, W. H., *Philosophy of History: An Introduction*, New York: Harper Torchbooks, 1968.

Ya'kub, Ali Mustafa, *Kritik Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Zahwu, Muhammad Abu, *al-Hadits wa al-Muhadditsun*, Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1984.

Zuhayli, Wahbah al-, *al-Qur'an al-Karim Bunyatuh al-Tasyri'iyah wa Khashaishuh al-Hadhariyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 199.



# THE DEVELOPMENT OF INSTRUCTIONAL MODEL INTEGRATING CULTURAL VALUES SIRI' NA PESSE' AT THE ELEMENTARY SCHOOL OF ISLAMIC EDUCATION

By:

**Nurlaelah**

*Dosen FAI Universitas Muslim Indonesia Makassar*  
[umarnurlaelah@yahoo.co.id](mailto:umarnurlaelah@yahoo.co.id)

## **Abstrak**

*The research urgency starts from the realistic condition that the instruction at elementary school still focus on rote learning and subject mastery. The learners act as learning objects, not as learning subjects. As a result, the knowledge he or she masters is far from being meaningful to cultural values leading them to live on a moral basis, thereby not regulating for continuous walk of life. The aim of the research is to develop a product of instructional model intended to uplift the students' appreciation of cultural values siri' na pesse' at elementary schools, as nurturant effects and to improve the instructional quality of Islamic teaching and process brought about by the intended instruction administering Research and Development approach. Questionnaire, interview, observation, and test are used to gather data. "The matching pretest posttest control group design" is used to test the validation and Kolmogorov is used to analyze it. The study can result in the change of student behavior to the be better behavior. The change of behavior aspects covered: integrity, discipline, self-confidence, tolerance, empathy, consistency, and responsibility. The behavior or character reflects the principle of way of life of Buginese community, namely: sipakatau' (mutual respect), sipakalebbi' (honoring deeply one another), and sipakainge' (mutually reminding) contained in the cultural value of siri' na pesse' precept. The study can also improve the student achievement, that is, the mean score of experimental group and that of control group from each of school categories are significantly different.*

*Overall, the mean score of experimental group is higher than that of control group. Referring to the research findings, it has brought about a theorem: 1) challenging model of instruction can produce an attitude change and a positive or good behavior to students, 2) the instruction oriented to the uplift of through the improvement of Instructional model development., and 3) warm instructional environment can enhance the achievement of planned objectives as well as to obtain the more meaningful nurturant effect in a continuous walk of life. Therefore, It can be drawn a conclusion that the research findings indicate the instructional model developed is effective enough to uplift the students' appreciation to the cultural value of siri' na pesse' precept at the elementary school as curriculum goal in Islamic instruction as planned.*

**Keywords:** instructional model, integration, character-building education, cultural value of siri' na pesse', subjects of Islamic education.

## I. INTRODUCTION

### A. Background

**T**he Mandate of the UU No 23 NSE has an essential purpose of guarding the NSE, so that it will infuse not only knowledge, but also noble characteristics and moral values to the Indonesian individuals. The result expected is the emergence of new generations with the nation's and religion's high standards and values.

Education with the purpose of creating a smart and noble individuals was declared by Martin Luther King (as quoted by Megawangi (2004: 77)) as *an intelligence plus character, as the goal of the true education*. The understanding of the true education will create an extra value of the moral, which consists of the cognitive, feeling, and action aspects. Thomas Lickona (1992:52) stated that without these three aspects, the true education will not run effectively. These three components – moral knowing, moral feeling, and moral action – are needed to create a good character.

The similar statement was issued by Swami Vivekananda (1995:100) as follows:

*"if a man continuously hears bad words, thinks bad thoughts, does bad actions, his mind will be full of bad impressions; and they will influence his thought and work without his being conscious of the fact. He will be like a machine in the hands of his impressions, and they will force him to do evil, and that man will be a bad man; he cannot help it. Similarly, if a man thinks good thoughts and does good works, the sum total of these impressions will be good, and they, in similar manner, will force him to do good, even in spite of himself. When such is the case, a man's good character is said to be established."*

This research contains three essentials: Firstly, the meaning of the local values *siri' na pesse'*. Secondly, the integrity pattern of the the local cultural values adapted in the learning system, through the development of the RPP in Islam Religion Education Course in schools. Thirdly, the implication for schools, teachers, students, and their parents. The Indonesian national dynamics consisting of the various local tribes have resulted in a lot of cultural heritage, as a moral investment legacy given by our ancestors, which then become the guidance for those who are bounded by their own transcendental one, the local culture. This transcendental bound has regulation that an individual is to be able to adapt with his fellow individuals and create a hamony and fellowship with others. It is since basically, humans are not created to be solitaire; they are meant to be in a mutual symbiosis with other human beings, to complement and to help each other in the society.

This issues to be analyzed within this research are as follow: Firstly, the challenges faced by the elementary education foundations toward the globalization era. Secondly, the school learning system partially tending to create Indonesian human resources with less appreciation to their cultures. This objective condition is that the learning system in the Elementary School is still focusing on the level of memorization of knowledge and understanding of the study materials, and is more doctrinized and cognitive; students are only learning objects and not the subjects. The implication thus is the knowledge gained being far from the various cultural values which actually is able to guard the students to live within the moral rules. This knowledge gained will not mark any track in the continuous living afterwards.

### **B. The Problem Identification**

By the existence of the problems, these question arise to be analyzed in the research:

1. How will the learning condition be able to integrate the cultural values of "*siri' na pesse*" within the learning of the Islam Religion Education Course which has been applied in the Elementary Schools in Makassar?
2. Which kind of learning model will be able to improve the integration of the cultural values "*siri' na pesse*" in the Islam Religion Education Course in the Elementary Schools in Makassar?
3. How effective is the learning model of the integration of the "*siri' na pesse*" value being developed?
4. What factors are supportive, and what are not, in the implementation of the learning model being developed in the Elementary Schools in Makassar?

### **C. Purpose of the Research**

Generally, this research has a main purpose of generating a product – a learning model integrating the cultural values *siri' na pesse'*, through the Islam Religion Course in the Elementary School. It is expected that this developing model will be able to improve the students appreciation toward their own local cultural values, in order to be an indepent individual with a strong character. Furthermore, this developing model will be able to improve the quality of the learning process.

### **D. Benefits of the Research**

The research will result in the accurate information created from the authentic field observation. It then will be able to develop the thinking sources useful both for theoretical and practical needs in personalizing the essential values into the the Indonesian students' personalities, especially in the elementary level.

## II. LITERATURE REVIEW

### A. The Curriculum Basic Principle

A number of professional actors regard curriculum with various understanding, from the simple one – curriculum is a number of study fields (Robert M. Hutchin). Curriculum is a student's learning experience under the school supervision (Hollins, S. Caswel dst.). Curriculum is an educative learning experience (Glen Hass), and curriculum is a plan or a learning program (Hilda Taba). And Peter Olivia also concluded that curriculum is ... dst. Skillbeck (1976:35) stated that curriculum is "... dst". The students' experiences expressed and anticipated in their goals, plans, and design to study, and the implementation from the plans and designs in the school environment.

The Indonesian Law Number 20 Year 2003 about the NSE mentioned the curriculum as a set of plans and regulations about the purpose, content, learning materials, and tools used as a guidance for the learning process to achieve a set of educational purposes.

Having been analyzed, these definitions basically have similar meanings, yet different in the focus. A part of them defines it in wide terminologies, as a whole learning experiences well organized and developed and also well prepared for the students to anticipate the real world. The other part defines it in specific terminologies, as a part of the a holistic aspect in a learning process which is written and implemented as a guidance to achieve the expected goal by the foundation (Zanikhan, 2010: 3).

### B. Nature of Learning and Learning Model

#### 1. What is Learning

According to Sanjaya (2008: 219) that learning is a process of thinking. Thinking emphasizes the process of searching for and find knowledge through the interaction between the individual and the environment. Learning by Hilgard (1948: 35) that *"learning is the process by the which an activity originates or changed through training procedures (Whether in the laboratory or in the natural environment) as distinguished from changes by factors not attributable to training"*. For Hilgard, learning is a process of change through either exercise training or procedures in the laboratory and in the natural environment. So learning is not just a gathering of knowledge. But learning is a mental process that occurs in a person, resulting in the emergence of behavioral change. Mental activity that occurs due to interaction with the environment conscious individuals. In this regard Sanjaya (2008: 229) concludes that learning is a process of mental activity of a person in interacting with the environment so

as to produce a change in behavior that is positive, both the change in the aspect of knowledge, attitudes, and psychomotor. To achieve this, the learning needs to empower all learners to master the competencies expected. Empowerment is directed to encourage the achievement of specific competencies and behaviors that each individual is able to become lifelong learners and realize the learning community.

## **2. Definition of Learning Model**

Oliva (1992: 413) argues that the learning model is "*models of teaching strategies are based on theories (and Often the research) of educators, psychologist, philosophers, and others WHO question how individuals learn*". Learning models should contain a strategy based on the theory, which consists of a series of measures the strategies undertaken by teachers or students, and supported by a support system or learning facilities and methods for evaluating the learning progress of learners. Joyce and Weil (2000: 76) states "*A models of teaching is a plan or pattern that can be used to shape curriculums (long-term courses of students), to design instructional materials, and to guide instruction in the classroom and other settings*". A model of teaching can be defined as a plan or pattern that is used in preparing the curriculum, organize learning materials and instruction in the classroom teaching in the learning set or the other set.

In order to develop an effective learning model, each teacher must have adequate knowledge of the concept and ways of implementing these models in an effective learning process related to the level of understanding on the development of teachers and learners in the classroom conditions. Thus the significance of learning in education for human life, so that in the era of globalization that requires all men to have competed in various fields, the role of education becomes an important issue.

## **C. Nature of Values and Character**

### **1. Definition of Value**

Values are beliefs that make a person acting on the basis of his choice (Allport, 1964: 101) as an expert on the psychology of personality. According to Allport, the psychological value occurs in areas called confidence. Confidence placed as a higher psychological territory of other regions such as desires, motives, attitudes, desires, and needs. Therefore, the decision of right and wrong, good-bad, beautiful-not beautiful in this region is the result of a series of psychological processes which then directs the individual to act and change according to the value of his choice. According to the Met Calf (1971) in Huitt (1999: 7)



*"Values are standards and principles for judging worth. They are the criteria by the which we judge things (people, objects, ideas, actions, and Situations) to be good, worthwhile, desirable, or, on the other hand, bad, worthless, despicable, or, of course, somewhere in between Reviews These extremes.*

Therefore, for understanding the value of a more simple but covers all aspects contained in the definitions above, it can be drawn a conclusion that is the reference value and confidence in the choice. Value as a criterion for selecting something is a very important thing in life.

## **2. Definition of Character**

The character is a part or a phase of the human personality. Character is the form of organization of life feeling, the introduction and the will directed at the system of values and expressed relative consequent upon acts in accordance with a system of values to be pursued (Megawangi, 2004: 24). The characters mean nature or personality, Hill (Wanda Cristiana, 2005) said *"someone's character determines someone's private thoughts and actions done. Good character is the inward motivation to do what is right, According to the highest standards of behavior in every situation "*. In this context, the character can be defined as a person's identity.

Berkowitz (2008: 79) states that the habit of doing good does not always guarantee that a man who has been accustomed to them consciously (cognition) appreciate the importance of the character value (valuing). Because maybe his actions were motivated by the fear of being wrong, not because of the high appreciation of the value of it. According to Lickona good character education thus must involve not only the aspect of *"knowing the good"* (moral knowing), but also *"desiring the good"* or *"loving the good"* (moral feeling) and *"acting the good"* (moral action) . Without that all human beings will be like robots indoctrinated by something familiar.

Based on the above definition, we can say that the character is an identity, personality, and character that is inherent in a person. The characters are always related to the physical and psychological dimensions of the individual. The characters are contextual and cultural.

## **D. Nature of Culture Siri 'na Pesse'**

### **1. Meaning of Siri 'na Pesse'**

*Siri'* is a shame that decomposes in the dimensions of human dignity, a sense of revenge (in matters relating to the self-recovery framework humiliated). So *siri* 'is taboo Bugis-Makassar people in interaction with others (Moein, 1990: 20).

*Pesse'* is a compassionate nature and a sense of burden and suffering of others, even though the different tribes and races. So, if the Indonesian proverb says

"same lightweight portable, bear the same weight". That is one of the applications of the word *Pesse* ', so Siri' skopnya internal scale, being *Pesse* 'is external, so it applies to everyone (Mappangara, 2004: 79).

## 2. Nature of Siri 'na Pesse'

### a) *Macca na malempu* (smart and honest)

*Macca* ( smart) is something that everyone must have. *Macca* can be obtained by continuous learning. Learning from birth until his death. Learning should be a lifelong behavior. By continuously learning someone will always gain knowledge, the thing that makes it always ready to face the changing times. Learning will make a person able to distinguish between good and bad, appropriate and inappropriate, are polite and rude. Someone knowledgeable (*macca*) are myriad people who sense that would make her escape from the trap, the trap, and get to the destination. *Macca* will give someone the capital to seek what it wanted.

*Malempu* (honestly) is the second condition be a leader, not just a *macca* but must also be honest. True to who knows, honestly convey what is good and what is bad. Honesty is needed because only with that person is trustworthy. Honestly it is absolutely, after he smart he should be honest. A lot of smart people, a lot of people know but if something just for her benefit. Honesty will make him reveal the truth, and not just for himself but for everyone. Honesty will be rescuing anyone who followed him.

### b) *Warani na Magetteng* (bold and firm / consistent)

*Waranina na magetteng* are two traits that really should be owned by a leader (people) in order to govern authoritatively. Attitude *warani* (bold), meaning not afraid of anyone except to the Gods *seuwae*. Only Allah is feared, the other did not. *Warani* attitude implies independence. Independence to act and not under the shadow of others. *warani* attitude means having confidence and strong self confidence, having a character that distinguishes it from other people, have the determination to do what he thought good. What the best knowledge of the implementation boldly without fear of consequences, of the vast knowledge would lead to obtain the best solution. The solution may be bitter but is the best, and he dared to take such a step.

*Warani getteng* must necessarily be followed by attitude (firmly, consistently), a firm stand firm and consistent, like a thread if *digetteng* (spread) will form a straight line. Something like that, he stays on the straight, stay on the path that has been chosen. Not inverted or distorted. What will be lived boldly decided to be consistent, not affected by temptation, by anyone who would weak it. Since

he has taken a decision in accordance with the breadth of knowledge is the best, and have been submitted in good faith to anyone who might be affected by the decision, without exception. Although he will be denied, will dicemoh, but have decided boldly and consistently be lived.

Similarly *macca* attitude na malempu, warani na magegetteng. Four properties of a leader will usher in good governance. While in Mannahao (2010: 24) considers the nature of *siri 'na pesse'* is a basic value that becomes the handle to achieve success for the Bugis, Makassar, Mandar and Toraja in South Sulawesi and West Sulawesi are summarized in the form of a spectrum of *Siri 'na Pesse'*.

### 3. Type of *Siri 'na Pesse'*

Projecting the image below levels *Siri 'are* to achieve success:

Of the three types of series above, we can see that the largest portion is *siri'e ri Allaah* (shame on Allah), because its size is breathtaking. Humans should remain ashamed of Allah when it behaves with the rules of the Koran and hadith. The second, is a *Siri 'e ri watakkaleta* know (shame on yourself). In this type of self is only we who know and the last, is *siri'e ri such padatta* know (shame on humanity and the environment).

### 4. The principle of *Siri 'na Pesse'*

#### a) *Sipakatau* (respect / honor)

Indeed Bugis Makassar culture contains the essence of the noble universal values , but less consciously actualized and lived in everyday life. If it be in depth, can be found that the core essence of culture is dotted Makassar was actually central to the conception of "*tau*" (human) man in this context, the social interaction, highly respected presence. (Mattulada, 1996: 107). From the concept of '*tau*' this is the essence of the underlying worldview of Bugis Makassar, which spawned appreciation for our fellow human beings. The form of the award was manifested through cultural attitudes "*sipakatau*". That is, mutual understanding and respect as human beings.

#### b) *Sipakelebbi* (mutually glorifying)

*Sipakelebbi* is a concept that sees humans as creatures who love to be praised and treated well, treated properly. Therefore, the Bugis Makassar will not treat other human beings with makeshift, but he tends to look at another human being with all its advantages. Everyone has a weakness and lelebian, to every other human excess that gets the credit. Praise each other will create a fun and exciting atmosphere, to anyone who is in this condition would be happy and excited. *Sipakelebbi* nature would make anyone enjoy life as a beauty.

c) *Sipakainge* (remind each)

The concept that sees every human being has its own advantages and disadvantages. In this condition man remind each other, give each other warnings. Anyone who does wrong will always be reminded to walk on the truth or straight path. No one should be immune or free from rules or law. Ade '(indigenous)) has been made and agreed upon, ade that will govern the relationship and the role and function of each component of society. Anyone in violation will get sanctioned. Even a king even if his actions do not protect and help its people is not worth it served as the king. Cultural criticism is not a cultural taboo for Bugis Makassar, in fact it becomes a necessity. Culture sipakainge guarantee that anyone who has the power will always be reminded of his power.

The three principles mentioned above, *sipakatau*, *sipakalebbi*, and *sipakainge* be authorized in order Bugis Makassar other human relationships. Siri 'which is the self-respect of every society Bugis Makassar should be kept and maintained by the concept.

### **E. Nature of Learning Islamic Education in Primary Schools**

According to the Minister of National Education No. 23 of 2006 Islamic Education in SD/MI aims as follows:

- a. Develop aqidah through giving, fertilization, development of knowledge, appreciation, practice, habituation, and experiences of students of the Muslim faith to become a Muslim man's growing faith and ketaqwaannya to God.
- b. Realizing the Indonesian people who are religious and noble man is knowledgeable, diligent prayer, intelligent, productive, honest, fair, disciplined, tolerant, and maintaining harmony in personal and social development and develop a culture of religion in schools community.

Noble character intended above, include ethics, manners, and morals as the embodiment of Islamic Education. Increased spiritual potential include recognition, understanding, and planting of religious values and practice these values in individual or collective social life. Peningkatan spiritual potential is ultimately aimed at optimizing the potential of a variety of human dignity and values reflect its actualization as a creature of God (Al-Bidayah, Vol. 4, yr 2012: 7).

### III. METHODS OF RESEARCH

#### A. Research Approach

This study uses the Research and Development (R & D). According to Borg and Gall (1989: 784-785) "*Educational and Development is a process used to develop and validate educational product*".

#### 1. Location and Subject Research Development Test Validation Model Integration Values Culture *Siri 'na Pesse'*

Experimental design used in this research is the design of the two groups, the Experimental Group (KE) and control group (KK). The primary schools assigned category "A", "B" and "C", in the view of national education, the public in general and also based on the observations of researchers on the condition of the school. The schools that researchers set out to test the model validation are as follows.

**Table 1**  
**Subjek Research Validation Test Model**

Kategori Sekolah	Kelompok Eksperimen (KE)	Kelompok Kontrol (KK)
Kurang	SD Inpres Tabaringan (Kelas V A)	SD Inpres Tabaringan (Kelas VB)
Sedang	SD Inpres Pajaiang (Kelas V A)	SD Inpres Pajaiang (Kelas V B)
Baik	SD Inpres Puri Taman Sari (Kelas V A)	SD Inpres Puri Tama Sari ( kelas V B)

#### 2. Research Instruments

To facilitate the preparation and also pengolahannya, the instruments are arranged in accordance with the intended respondents and the variables to be measured. The instrument used in this study are observation, uestionnaire, and test.

#### 3. Model Validation Test Design

Design research steps in the validation test of this model is the design of the installation subject called "*The Matching (pre-test) –Posttest Control Group Design,*" developed by Freankel and Wallen (1977: 271) can be seen in the figure below:

**Figure 1**  
**Desain Uji Validasi Model yang Dikembangkan**

Treatment Group	M1:.....O1.....X.....O2
Control Group	M2:.....O1.....C.....O2

X: The treatment of learning through the development of Learning Model Integration Values Culture Siri 'na Pesse' at PAI

C: Treatment development without using learning model MPINBSP.

O1: Pre test

O2: Posttest .

### 3. Data Analysis Techniques

Observation data were analyzed qualitatively, and learning outcome data were analyzed quantitatively. Before performing data analysis, research data obtained from field dientry and processed first. The first step taken in the observation data processing initiated by compiling the results of the survey variables and then processed and analyzed qualitatively descriptive. The second step, the results of questionnaire data from the respondents (students) begins with a tabulation of the data contains the answers of respondents to the implementation of the development of the learning model and quantitative analysis by looking for the average value of the variables presented. The third step, for data from tests conducted for the students is the provision of essay and multiple-choice and analyzed based on the value of r table with Cronbach alpha method, and test for normality and homogeneity tests, and test the difference in the difference between the average value and the experimental group control the model validation test. Normality test is done by using the *One-Sample Kolmogorov-Smirnov test* and homogeneity test using the *Test of homogeneity of Variances*, whereas test use *Paired Difference Differences with the Samples Statistics*.

## VI. RESULTS AND DISCUSSION

### A. Results

#### 1. Results of Preliminary Study

Based on the results of the preliminary study obtained data on the integration of learning cultural values *siri 'na pesse'* (MPINBSP= Model Pembelajaran Nilai-nilai Budaya Siri' na Pesse') on PAI learning in elementary Makassar South Sulawesi, as follows:

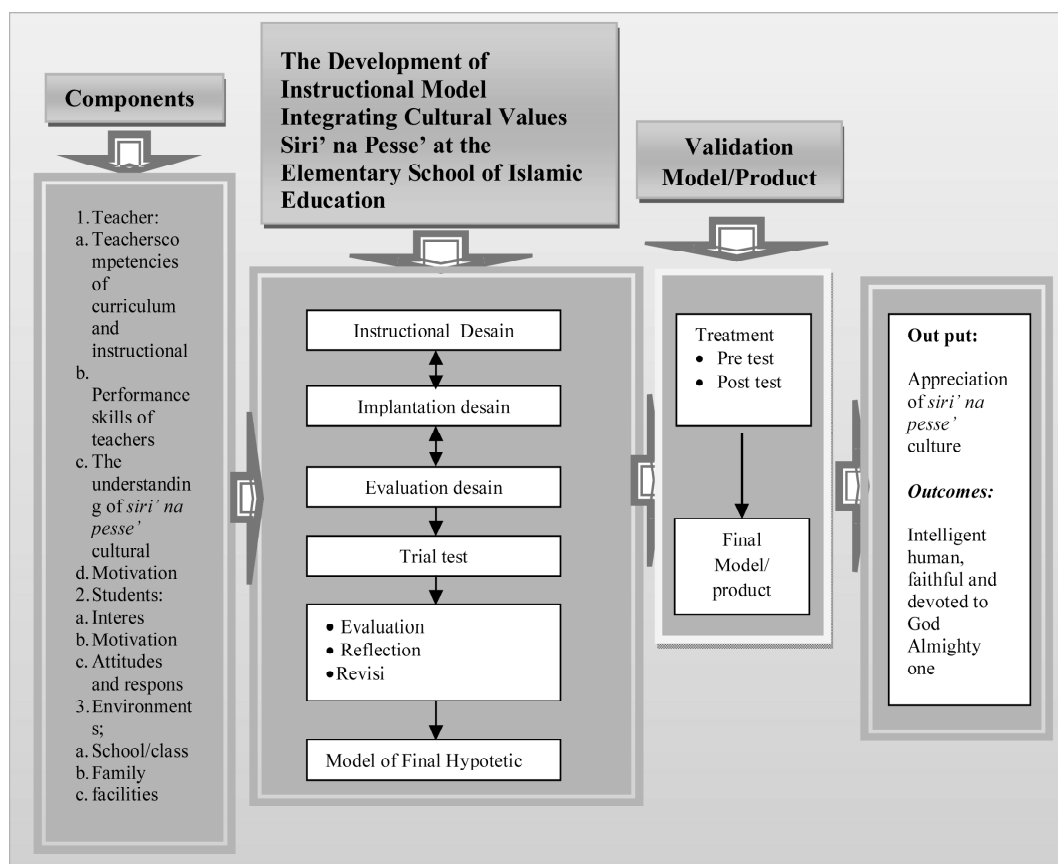
- a. Teachers in primary field of study PAI has not been able to compile and develop lesson plans well, because it still lack knowledge and appreciation of the curriculum as learning objectives, so that the learning process is implemented potluck, is still far from expectations.
- b. Service learning developed PAI teachers have tended to not be able to optimize the integration of learning cultural values *siri 'na pesse'* as the study of students as well as the demands of PAI curriculum in primary schools, so that the PAI is still cognitive learning.
- c. Conditions, facilities, school environment and utilization facilities are adequate, although in certain matters still need to be increased in number, such as, learning media or learning resources that still need attention.
- d. Position learners tend to be the object of learning and the teacher as a subject of study and the students do not feel involved in any learning activity, as a result, the morale and motivation of learners to the learning process in the classroom is still low PAI.

## **2. Development of Instructional Model**

Learning model developed is the achievement of learning objectives of integration of cultural values *siri 'na pesse'* in pembelajaran PAI in SD in accordance with the demands of basic competencies (*instructional effects*) and the ability to change patterns of behavior as a token of appreciation for their own culture (*nurturant effects*) .

The learning model of integration of cultural values *siri 'na pesse'* (MPINBSP) in PAI-developed learning can be seen in the figure below:

## The Development of Instructional Model Integrating Cultural Values *Siri' Na Pesse'* at The Elementary School of Islamic Education



**Figure 2:**  
**Instructional Model Developed**

### 4. Effectiveness of the Implementation of Instructional Model Developed

Test validation of the model performed in this study aimed to examine the effectiveness of the model developed learning outcomes or learning material PAI mastery by learners. The concentration of researchers in the validation test is a comparison of the subject matter mastery by learners between the use MPINBSP as a group of learners experiment with using the conventional model which has been used as a control group. To determine the level of effectiveness of the model, the calculation is done by testing the difference between two average values by t test.

In the implementation of testing used two sample groups, namely experimental group (KE) and control group (KK). With a picture of the experimental group and the control group as above, then the experimental design used is "The pretest-posttest Matching Control Group Design". To further can see the difference.



a. **Difference Learning Outcomes Learners Experiment Group (KE) and the Control group (KK) on SD Katgori 'A'**

**Table 2.**  
**Difference Learning Outcomes Learners Experiment Group (KE)**  
**and the Control group (KK) on SD Katgori 'A'**

circle	pair	Different test		
		median	Sig	Decision
1	difference KK	0,669	0,000	different
	difference KE	1,422		
2	difference KK	0,859	0,470	different
	difference KE	0,719		
3	difference KK	0,766	0,358	same
	difference KE	0,953		

b. **Difference Learning Outcomes Learners Experiment Group (KE) and the Control group (KK) on SD Katgori 'A'**

**Table 3.**  
**Difference Learning Outcomes Learners Experiment Group (KE)**  
**and the Control group (KK) on SD Katgori 'B'**

circle	Pair	Different test		
		median	Sig	decision
1	difference KK	0,469	0,000	different
	difference KE	1,094		
2	difference KK	0,391	0,001	different
	difference KE	0,981		
3	difference KK	0,516	0,534	same
	difference KE	0,656		

c. **Learning Outcomes Learners Selish Experiment Group (KE) and the Control group (KK) SD Category "C"**

**Table 4**  
**Learning Outcomes Learners Selish Experiment Group (KE)**  
**and the Control group (KK) SD Category "C"**

Circle	pair	Different test		
		Median	Sig	decision
1	difference KK	0,375	0,000	different
	difference KE	1,344		
2	difference KK	0,124	0,028	different
	difference KE	0,984		
3	difference KK	0,844	0,124	same
	difference KE	0,565		

From the data table at different test described above showed that the average value of the difference between the average value of the difference TO KK on the SD category A, B, and A is significantly different. In general, the average value of the difference in KE is higher than the average value of the difference in KK. So the development model of learning is more effective than the old model. Thus, the learning model developed significantly effective in improving student learning outcomes that improve the integration of cultural values *siri 'na pesse'* in SD.

#### **d. The Impact Application Model**

##### **1) Skills and Teacher Performance**

The research proves that the teachers have the seriousness and effort as well as varied teaching styles in developing MPINBSP, will certainly have a tendency to accomplish more effective learning outcomes for students. However, it should be remembered that the effort and the ability of teachers to develop learning process should still be supported by the condition of the school, parents of students and others. The results of the model validation test gives a positive impact on the learning process improvement activities primarily on teacher performance. Which saw the improvement and enhancement of skills and kmampuan teachers in preparing and teaching plan, implement the learning process by developing treatments or *treatment*.

##### **2) Response to Learners Model Developed**

After following the development MPINBSP PAI learning developed in this study, from the questionnaire answers were given to the students, most of the positive response, meaning that the students were delighted when teachers did study the integration of cultural values *siri 'na pesse'* through learning model PAI. In addition, the learning model MPINBSP now a movement for change from the conventional model of learning innovation, to encourage creative thinking and behaving for learners. According to the students it is possible for a teacher to have creativity in presenting learning, thus making them more interested in learning through the integration of cultural values *siri 'na pesse'*. Based on the responses of learners through a questionnaire asking teachers or teacher performance capabilities of the learning model is developed, it can be concluded that MINBSP real model can effectively implement in primary schools in Makassar as an alternative learning model can improve apresiai learners to values culture *siri 'na pesse'* through PAI subjects.

### **3. Supporting and Inhibiting Factors Learning Model developed**

#### **a. Supporting Factors**

##### **1) Teacher Performance**

Performance of teachers PAI is seen as a contributing factor for the development of the learning model to improve learning integration of cultural values *siri 'na pesse'* through MPEL PAI,, among others, as follows:

- a) Based on a preliminary study of the data obtained, that all teachers who teach subjects PAI fifth grade elementary school in the city of Makassar luluasan undergraduate (S1) and their corresponding background teaching their respective fields. With a background of teacher education capital S-1 can be ascertained that subject teachers are qualified PAI Law Number 14 Year 2005 on Teachers and Lecturers, also Permendiknas No. 16 of 2007, Government Regulation No. 74 Year 2008. Based on this, the researcher believes that the teacher has a pedagogical and professional competence in the experience for a teacher in primary schools, in particular the ability to design and develop lesson plans, carry out the process of learning activities and the utilization of infrastructure facilities and the school environment.
- b) The presence of PAI teacher awareness and concern over what should have been achieved in implementing the learning, namely the growth of innovative attitude, that is the tendency to always try to improve the results that have been achieved. So the duties and functions of a teacher who has always done his duty and strived to always increase.

##### **2) Attitude Learners**

Based on the results of data acquisition questionnaire given to the students generally agreed that their attitude PAI subjects are preferred subjects, and fun, in addition to subjects such as guidance in daily life, and is integrated with the cultural values of *siri 'na pesse'* as support in building a meaningful and rewarding life. Thus MPINBSP is seen as one of the models that can increase the motivation of learners for lifelong learning.

#### **b. Obstacles Factors**

##### **1) Professionalization of Teachers**

Teacher competence in the PAI learning requires the integrity of the learning cultural values *siri 'na pesse'* with PAI scientific competence, for example, how to teach PAI by associating it with the cultural values of *siri 'na pesse'* has not been understood, and what to do with cultural

values siri 'na pesse' itself. Teachers in this MPINBSP mengembangkan still undecided, and particularly in the implementation of learning activities. On the other hand knowledge and understanding of the meaning of culture teacher siri 'na pesse' is still very limited. As a result, learners become saturated in the face of learning that results in PAI subject matter is not properly constructed in the minds of learners, so it does not provide meaningful learning. This is understandable given the background knowledge of the elementary school teachers in the PAI local cultural concept of siri 'na pesse' still limited, so that the proceeds, both from the aspect of cognitive, affective, and psychomotor not optimal.

## 2) Ability Learners

Part of elementary school students in Makassar has not shown any change in the optimal, especially for creativity and attitude changes real appreciation of their own cultural values . These factors include; 1) of the self-learners, 2) passivity, accept not want to ask, 3) kill intuition, 5) fear of wrongdoing, and 5) feel inferior and closed.

## B. Discussion of Results

Development of the learning model developed discussed with the linking of theoretical foundation and results of data acquisition in the field. In this study the main problems posed is "how learning model that can improve mastery of the subject matter pemhaman and PAI and cultural values *Siri 'na Pesse'* in elementary school students in the city of Makassar, South Sulawesi. Therefore, it is necessary to develop a model of learning that will regrow and integrate cultural values.

### 1. Learning Objective Conditions PAI That Developed During This in SD

Based on the results of preliminary studies on the learning conditions in primary PAI today, shows that there is still a gap between the demands of the curriculum subjects and PAI

### 2. Design of Learning Model Developed

Based on t-test results of the acquisition value or the study of students in each round and each test phase development model developed, have been shown to increase learning outcomes. Based on the learning objective conditions obtained in the preliminary study stage, both aspects of service-learning, and the learning outcomes of students, is still at the level of memorization and tend to be cognitive or not optimal, it can be concluded that the learning model of integration of cultural values siri 'na pesse 'is seen to improve the learning outcomes of students as interactional effects and the ability to appreciate the cultural values siri' na pesse 'such as respect

(*sipakatau*), mutual glorify (*sipakalebbi*), and remind each other (*sipakainge*) each other as nurturant effects.

Referring to Joyce (2000) that the learning model components, namely the presence of syntax, the social system, the principle of interaction, and system support, then this MPINBSP developed meets the standards of theoretical learning model. Thus, the model can be interpreted as a scientific model.

### **3. Effectiveness of Learning Model developed**

#### **a. Learning Outcomes Students**

By comparing the difference in the average value of different learning outcomes pre-test and post-test between the experimental group and the control group t-test yields a value which is steeper than the value of t-table. This means that the optimization of the learning outcomes achieved an experimental group of students from each school category higher than the control group students. Thus, MPINBSP developed quite effective compared to conventional models.

#### **b. Teacher performance**

With the development of this MPINBSP developed, can improve the performance of teachers. The model is able to encourage teachers to strive to make innovative changes to achieve optimal learning.

### **4. Supporting and Inhibiting Factors For Learning Model developed**

#### **a. Incentives**

##### **1) Capability of Master in Development Learning Model**

Based on the results of preliminary studies, it appears the teacher has the willpower to make innovations in learning, so that learning can be passive to active. Teachers can implement a new learning model. In addition, teachers have the potential to adapt quickly to implement the developed learning model. In addition, the lack of awareness or concern of teachers toward learning goals that should be achieved in performing duties as a teacher, including the use of facilities and resources available. In this case the teacher is always trying to take advantage of the facility to the success of the intended learning objectives.

##### **2) Learners**

Based on student response data through a questionnaire distributed, generally students respond positively to kenerja teachers and learning model developed condition. According to him, this model is a model

that is challenging but fun, as it can accommodate all the differences of learners and improve morale or motivation of learners who in turn have a positive impact on the quality of the output of learning.

#### **b. Obstacles Factors**

##### **1) Professionalization of Teachers**

Basically competence of teachers in learning requires the integrity of the scientific competence of subjects with PAI learning competencies. Knowledge and mastery of the material PAI is still very limited. In addition, the ability of teachers to link and integrate local cultural values into the material PAI is still very limited. Therefore, learners feel bored even not interested in following the learning, because the learning materials are not well structured PAI in the minds of students, so it does not provide meaningful learning.

##### **2) Ability Learners**

In general, elementary school students in the city of Makassar, has yet to show tangible results on the optimal daily life both on aspects of cognitive, affective, and psychomotor. underlying factors that, among others; 1) internal learners, 2) passivity, 3) closed stance, and 4) fear of wrongdoing.

## **V. CONCLUSIONS AND RECOMMENDATIONS**

### **A. Conclusions Results**

#### **1. Learning Objective Conditions PAI at this time elementary Makassar**

Based on the results of preliminary studies, it was concluded that the conventional teaching has not been able to improve the learning outcomes of students and increase the appreciation of local cultural values *siri na pesse'*.

#### **2. Development of Learning Model**

The development of the model developed in this study is an innovation in learning in order to optimize student learning outcomes and the quality of learning. Learning procedure is aimed at achieving the learning objectives. Where material PAI learning integrated with the cultural meaning of *siri 'na pesse'* which is a strong character aspects that should be owned by each learner as a nation. Furthermore, evaluation of learning is directed at the development of assessment instruments in the form of test that a greater emphasis on creative thinking ability of students to learning materials PAI. The syntax of the learning is done in three stages: 1) *preliminary activities*, including the introduction, learning objectives, and provide communication

cases or real problems, 2) *the core activities*, including incubation, illumination and verification, and 3) *the final activities*, including *activities reflection and evaluation*

### 3. Effectiveness of Learning Model developed

- a. **Plus Values** : MPINBSP Development has four real advantages, namely:
  - 1) to encourage the performance of teachers to be more creative, innovative, and productive in managing learning, 2) based on the results of statistical calculations show that this MPINBSP can significantly improve the learning outcomes of students, 3 ) a change in the behavior patterns of learners to a more positive direction that will eventually form an independent person who is shown by the attitude of, among other things: respect, discipline, confidence, cooperation, consistent, caring, courageous and responsible, 4) this model can adapt to the conditions existing learning facilities. Thus, MPINBSP is an ideal model for the needs of learners.
- b. **Weaknesses**: 1) Teachers in determining the success of not only the mastery of the material aspects, but also the ability of students to think and act, 2) the Master, in implementing MPINBSP in learning Islamic education, working hard to create a pleasant atmosphere, always put up with all the characteristics of the participants students, so it seems to be a figure in front of students that should digugu by learners, 3) teacher in the learning process holds a very important role. Teachers not only serves as a model or example for the students but also as the manager of learning. Thus, the effectiveness of the learning process is the teacher's shoulders. Therefore, the success of a learning process is largely determined by the quality or ability of teachers. The teacher is crucial to the success of the students considering a master teacher, mentor, and guide learners. thus, this model requires the hard work of teachers.

### 4. Supporting and Inhibiting Factors

#### a. Supporting Factors

**Teacher**: 1) based on the results of preliminary studies, it appears the teacher has the willpower to make innovations in learning, so that learning can be passive to active. Teachers can implement a new learning model, 2) the teacher has the potential to adapt quickly to implement the developed learning model.

**Learners**: These models tend to favor the needs of the students to be an independent person and strong character, so it will be a smart and responsible man and noble.

**Infrastructure facilities and the environment:** the classroom is very supportive in the learning process conducive, tables and chairs are conditioned in accordance with the convenience of the students in the study required either individually or in groups.

b. Obstacles Factors

**Teacher:** 1) from the aspect of the experience of teachers in training and workshops in the field of education and pegajaran still limited, so that teachers still tend to make conventional models without realizing it. 2) teachers' understanding of the cultural meaning of siri 'na pesse' is still very limited, so that teachers still find it difficult to relate to the subject matter of PAI. This has an impact on teacher performance in implementing this MPINBSP.

**Learners:** 1) background learners (pupils formative experience): gender, place of birth, socioeconomic level, from the family how learners come from, and 2) the nature of your learners (pupils properties) covers the skills, knowledge and attitudes . Each student has the ability or level of intelligence and varying types of intelligence. These differences require different treatment is also good in the placement or grouping of learners as well as in the treatment of teachers in adapting learning styles. Therefore, differences of students in the biological, intellectual, and psychological can affect teaching and learning activities.



## References

- Al-Bidayah, (2012). *Ruang Lingkup Mata pelajaran Pendidikan Agama Islam di SD*. Vol 4.No.1
- Anderson dan S. Ball. (1978). *The Professional and Practice of Program Evaluation*. San Fransisco. Jossey-Bass.
- Berkowitz, M. W., Battistich, V.A., Bier, M.C. 2008. "What Works in Character Education: What is Known and What Needs to Be Know". Handbook of Moral and Character Education. Pages 414-431. New York: Taolor and Francis.
- Borg, W, R and Gall, M.D. (1989). *Educational Research: An Introduction*. New York: Longman.
- Cronbach, lee J. 1977. *Educational Psychology* (3rd edition). New Yok: Harcourt Brace Javanovich, Inc.
- Fraenkel, J. R. 1977. *How to Teach About Values: an Analytic Approach*. New Jersey: Prentice –Hall, Inc.
- Gagne, R.N (1977) *The Conditions of Learning*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Hamid, A.B., Farid, A, Z., Mattulada, Lopa, B., Salombe, C. (2009). *Siri' dan Pesse' Harga diri Manusia Bugis, Makassar, Mandar, Toraja*. Makassar: Refleksi.
- Hasan, S. Hamid. 2000. *Pendekatan Multikultural untuk Penyempurnaan Kurikulum Nasional*. Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan. Tahun ke-6 No. 026, hlm. 510-524.
- Horby, A,S, et all. (1995). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. London: Oxford University Press.
- John, C, Maxwel. (2011). *The 17 Essential Qualities of Team Player*. Mic Publishing.
- Joyce, Weil, & Calhoum... (2000). *Model of Teaching* 6th Edition . Boston: Allyn & Bacon.
- Kardiman, Yuyus. 2008. *Membangun Kembali Karakter Bangsa Melalui Situs-situs Kewarnegaraan : Studi Fenomenologi terhadap Pelatihan Manajemen Qalbu, pelatihan Emotional Spiritual dan Majelis Taklim di Bandung (tesis), sekolah Pasca Sarjana Universitas Pendidikan Indoneisa*.
- Kemendiknas. 2010. *Pembinaan Pendidikan Karakter di Sekolah Menengah Pertama*, Jakarta
- Kilpatrick, W (1997). *Experiments in Moral Education*. Paper presented in The Seventh International Congress of Professors world Peace Academy, Washington, Dc., November 24-29, 1997

- Harry, Braddy. (1990). *Curriculum Development*. Sydney . Prentice Hall.
- Linda, N dan Eyre, R. (1995). *Mengajarkan nilai-nilai pada Anak*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Lickona, T. (1992), *Educating for Character, How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. Bantam Books, New York.
- Lickona (2004). *Character Matter: How to Help Oor Children Develop Good Judgement, Integrity, and Other Essential Vitures*. Touchstone; Avenue of the American New York.
- Mattulada, A. (1996). *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Bugis\_Makassar*. Dalam Najib, dkk (ed). *Demokrasi daam Perspektif Budaya Nusantara* (hal 21-90). Yogyakarta: LKPSM.
- Megawangi, R. (2004). *Pendidikan Karakter*, Bandung, Pustaka Mizan.
- Moein M. G. A. (1990). *Mennggali Nilai Sejarah Kebudayaan Sularselra*. SKU Makassar Press, Ujung Pandang.
- Mulyana. (2004). *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*. Bandung: CV.Alfabeta
- National Conference on Character Building, 2000. *The Need for Character Education*. Jakarta: International Education Foundation bekerjasama dengan DEPDIKNAS, BKKBN, DEPAG, UNDP, dan sejumlah LSM di Jakarta.
- Oliva, Peter, E (1988). *Developing Curriculum, A Guide to Problems, Principles and Process*. New York: Harper Publisher.
- Patunru, D. A. (2004). *Bingkisan Patunru. Sejarah Lokal Sulawesi Selatan*. Pusat Kajian Indonesia Timur (PUSKIT) bekerjasama dengan Lembaga Penerbitan UNHAS (Lephas). Makassar
- Rugg, H. *The Foundations of Curriculum Making*. Dalam Rugg, H (Ed), Twenty-Sixth Yearbook of the National Society for the Study of Edcation. Part II Blommington, H: Public Sholls Publishing Company (1926 b).
- Sanjaya, Wina. (2008). *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*. Jakarta: Kencana.
- Swami Vivekananda (1995). *Education for Character*. (Hyderabad: Vivekananda Vani Samsta).
- Tyler, Ralp (1950). *Basic Principles for Curriculum and Instruction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Undang-undang Republik Indonesia No. 20 tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional. Depdiknas, Ditjen Dikdasmen.
- UNESCO (2002). *Universal Declaration on Cultural Diversity, issued on International Mother Language Day*.

**SUMBER INTERNET:**

- Ekowarni, E. (2010). Pengembangan Nilai-nilai Luhur Budi Pekerti sebagai Karakter Bangsa. Tersedia= [http:// belanegarari.wordpress.com/2009/08/25/pengembangan-nilai-nilai-luhur-budi-pekerti-sebagai-karakter-bangsa](http://belanegarari.wordpress.com/2009/08/25/pengembangan-nilai-nilai-luhur-budi-pekerti-sebagai-karakter-bangsa), diunduh tanggal 25 Maret 2013
- Howard, R. (2006). *Dilemmas of Social Democratics*. [on line] tersedia di (<http://www.howardrichards.org/2004>). Diunduh tgl. 5 Januari 2013
- [http://www.aasa.org/publications/sa/1998\\_05/Berman.htm](http://www.aasa.org/publications/sa/1998_05/Berman.htm). Diunduh tgl. 16 Mei 2013
- <http://www.artikata.com/arti-330868-integrasi.html>
- Jefferson Center for Character Education (1997). Responsibility Skills Success Through Accepting Responsibility the "STAR" Program Elementary School Curriculum. Tersedia: [Http://www.passkeys.org/abouts.html#Local Community%20Programs](Http://www.passkeys.org/abouts.html#LocalCommunity%20Programs)
- Sauri, S. (2011). *Kontekstualisasi Nilai dalam Kehidupan*. [Online]. Tersedia: <http://sofyansauri.com/article/2011/kontekstualisasi-nilai>. diunduh tgl. 18 Juli 2012
- \_\_\_\_\_. (2011). *Strategi Pengembangan Pendidikan Berbasis Nilai Etika dan Budaya*. [Online]. Tersedia: <http://sofyansauri.com/article/2011/strategi-pengembangan-pendidikan-berbasis-nilai-etika-budaya>. diunduh tgl. 18 Januari 2013.